THE UNIVERSITY OF ALBERTA

DAS MOTIV DES AUSERWÄHLTEN IM ROMANWERK THOMAS MANNS

by

© Gisela E. A. Hoffmann

A THESIS

SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES

IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE

OF DOCTOR OF PHILOSOPHY

DEPARTMENT OF GERMANIC LANGUAGES

EDMONTON, ALBERTA

SPRING, 1971

UNIVERSITY OF ALBERTA

FACULTY OF GRADUATE STUDIES

The undersigned certify that they have read, and recommend to the Faculty of Graduate Studies for acceptance, a thesis entitled DAS MOTIV DES AUSERWÄHLTEN IM ROMANWERK THOMAS MANNS submitted by Gisela E. A. Hoffmann in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.

ABSTRACT

A motif of dominant importance in the works of Thomas Mann is that of the "elect."

It prefigures in the early works where the artist, sickly and decadent, is alienated from bourgeois society and suffers in his awareness of this isolation.

The "elect," however, rises above this state by combining in his personality both components: the forces of life and of spirit; not so much in synthesis but rather in coexistence. Only from our perspective of Joseph in the tetralogy <u>Joseph und seine Brüder</u> can we determine what qualities Mann's early characters lack that prevent them from being truly "chosen" figures: enormous self-confidence, unconditional acceptance of their election, and never-ending desire and readiness to further their existence and direct their fate in every way possible. Only when the protagonist accepts his being "elect" as his supreme life principle can he rise to attain the highest form of humanity. Thomas Mann's earlier characters, including Hans Castorp, have not been able to accomplish this.

The poet repeatedly inquires, "What is it that makes a man rise above his fellow-men? Is it an outside force--God, nature, the devil--or does it reside within the depths of the soul itself?" Thomas Mann's genuinely "chosen" characters, especially Joseph and Goethe, reveal that both outer and inner forces have to complement each other in order to create an "elect" human being, one who in his highest manifestation becomes a representative of mankind. For Thomas Mann, the question, "What is man?" always underlies the concept of the "elect."

Joseph and Goethe achieve a harmony between the dualistic human aspects of life and spirit such as none of Thomas Mann's other characters do. However, in the case of Goethe this harmony becomes more dubious and suspect as a result of his overwhelming and almost inhuman greatness.

For Adrian Leverkühn, Gregorius, and Felix Krull this harmony is not attainable. Whereas, however, the protagonists of Thomas Mann's earlier works despair of their isolated, one-sided life, these three represent special forms of the "elect," who accept their destiny willingly and without faltering, and as such are willing to pay for their special status.

Mann shows that no favours are gratuitous; even the "elect" must pay for all favours with great suffering and sacrifices, with "Höllenfahrt" and "Entsagung."

Verbindlichen Dank schulde ich Herrn Doktor Gerwin Marahrens für seine Anregung und Beratung und dem "Canada Council" für eine grosszügige finanzielle Unterstützung.

ABKÜRZUNGEN

DU	-	Der Deutschunterricht
DVLG	-	Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
GLL	-	German Life and Letters
GQ	-	The German Quarterly
GR	-	The Germanic Review
GRM	-	Germanisch-romanische Monatsschrift, Neue Folge
MLR	-	Modern Language Review

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG

Die vorliegende Studie will untersuchen, wie sich ein hervorragendes Motiv, nämlich das des Auserwählten, durch das gesamte Romanwerk Thomas Manns hindurchzieht; wie es sich aus frühen, vielfach verzweigten Ansätzen zu Hoch- und Höchstformen menschlichen Daseins entwickelt und verdichtet und wie es auch im Spätwerk in vielfach abgewandelten Sonderformen noch zu erkennen ist.

Ein Motiv, das in sämtlichen Romanen eines Dichters zu finden ist, ja, sich in manchen Werken sogar als das wesentlichste aufdrängt, lässt vermuten, dass es dem Dichter so sehr am Herzen gelegen haben muss, dass es auch in seinen anderen Werken auftritt, in Thomas Manns Falle in seinen Erzählungen und Essays. Tatsächlich hat sich Thomas Mann in all seinen Werken mit der Sonderform menschlicher Existenz beschäftigt; immer wieder fragt er nach ihrer ethischen Rechtfertigung und Verpflichtung. Vor allem aber auch nach den Kräften, die solche Sonderformen hervorzubringen vermögen. Sind es äussere oder inner-seelische Kräfte oder vielmehr beide zusammen, die eine auserwählte Existenz schaffen? Und kann eine solche isolierte Daseinsform zum Repräsentanten menschlicher Existenz werden?

Wenn sich diese Arbeit auf das Auserwähltenmotiv in den Romanen Thomas Manns konzentriert, so geschieht das um der Beschränkung willen, die im Rahmen dieser Studie geboten ist, da eine Untersuchung dieses Motives im Gesamtschaffen Thomas Manns, dem dichterischen wie auch dem essayistischen, über den Rahmen dieser Arbeit weit hinausführen müsste. Wo es angebracht erschien, ist aber auch gelegentlich auf Bezüge in Thomas Manns Novellen und Essays verwiesen worden.

A. GEISTESGESCHICHTLICHER ÜBERBLICK ZUM PROBLEM DES AUSERWÄHLTEN

Mit dem Motiv des Auserwählten hat sich Thomas Mann in einen Problemkreis gestellt, der das theologisch-philosophische Denken des Abendlandes seit Augustins Zeiten immer wieder beschäftigt hat. Es handelt sich dabei um Probleme, die um Gottes Gnadenwahl, um Prädestination, Willensfreiheit und Determination, um Erwählung und Verdammnis kreisen; Probleme also, denen kein Denker ausweichen kann, und die sich als metaphysische Probleme einer endgültigen Lösung entziehen.

Wenn es auch innerhalb dieser Studie nicht möglich ist, auf die geistesgeschichtlichen Hintergründe des Auserwähltenmotivs im einzelnen einzugehen, so soll doch im folgenden kurz auf die Entwicklung hingewiesen werden, die dieses Problem in der abendländischen Theologie, Philosophie und Psychologie durchlaufen hat, und wodurch Thomas Mann besonders beeinflusst wurde.

Obwohl die Lehre von der Prädestination auf biblische Hinweise von Gottes Gnadenwahl zurückgeht,[1] so ist sie doch erst durch Augustin zu einem theologischen Problem erhoben worden.

Ein wirkliches Problem ergibt sich erst, wenn der Prädestinationsgedanke die Gnadenverkündigung in der Weise beherrscht, dass die Botschaft von der erwählenden Gnade Gottes ihre unmittelbare Beziehung zu menschlicher Aktivität und Willensentscheidung zu verlieren droht. Dieses Problem taucht zum erstenmal innerhalb der christlichen Theologie bei Augustin ernstlich auf.[2,3]

Das Prädestinationsproblem ist primär ein theologisches, das sich im eigentlichen Sinne auf den christlichen Glauben und christliche Verkündigung bezieht und sich dadurch von den engverwandten philosophischen Problemen der Determination und Willensfreiheit

unterscheidet. Nach Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, ist

> Prädestination die theologische Lehre, nach der alles Geschehen in der Welt durch den Willen eines persönlichen Gottes vorherbestimmt sein soll im Unterschied zum Glauben an das Schicksal als eine unpersönliche Macht (Fatalismus) und zur Vorherbestimmung durch das Naturgesetz (Determinismus), vor allem aber zur Freiheit (Indeterminismus).[4]

In seinem Kampf gegen die Lehre der Pelagianer, die den Empfang göttlicher Gnade vom menschlichen Verdienst abhängig machen wollten, gab Augustin seiner Prädestinationslehre jene strenge Fassung, wonach Gottes unerklärlicher Wille den Menschen entweder zum Guten oder zum Bösen vorherbestimmt hat. Das Zeugnis der Schrift zeigt, nach Augustin, dass Gottes Gnade nicht nach unseren Verdiensten gegeben wird. Augustin löst sodann das Paradox, das darin liegt, dass eine völlige Prädestination den freien Willen ausschliessen muss, welchen er aber ebenfalls anerkennen will, durch eine Distinktion zwischen gutem und bösem menschlichen Willen. "Die guten Willen hat Gott sich unmittelbar unterstellt, die bösen unterstehen dagegen nur durch die guten Willen seiner Vorsehung."[5] Die verschiedenartige göttliche Beziehung zu den guten und bösen Willen lässt aber die Frage aufkommen, warum Gottes gerechter Wille, der doch als prima et summa causa über aller sekundären Kausalität waltet, überhaupt böse Willen, selbst in indirekter Form, zulassen kann, und ob nicht in Gott, dem Allmächtigen und Allwissenden, selber auch ein Keim des Bösen ruhen muss, da nichts existieren kann, das nicht aus Gottes Schöpferhand entsprungen ist. Diese und ähnliche, letztlich unerklärlichen Fragen, beschäftigen auch Thomas Mann in seinen Darstellungen erwählter Gestalten, besonders in den Werken wie der Josephs-Tetralogie und der Novelle Das Gesetz, die von biblischen

Gestalten erzählen. Thomas Mann steht damit auf dem Boden christlich-abendländischer Tradition, die er allerdings durch eine ironisch distanzierende (oder besser: humoristische) Erzählweise ins Spielerische, nicht ernst zu Nehmende umbildet und sich damit von aller theologisch-philosophischen Polemik distanziert.

Es mag bezeichnend sein, dass Thomas Mann sich in seinen Essays nur auf Augustins Bekenntnisse bezieht, und zwar immer nur im Zusammenhang mit der besonderen literarischen Form der Autobiographie, in der Thomas Mann den Niederschlag eines betonten Ichgefühls und ein besonders starkes Interesse an eigener Bevorteilung sieht (IX, 68; X, 559-560).[6] Dieses hervortretende Ichgefühl ist aber zugleich schon das Hauptmerkmal der Auserwählten. Wie bei allen Erwählten im Romanwerk Thomas Manns das Bewusstsein ihrer Erwählung zum tragenden Pfeiler ihrer Existenz wird, so liesse sich aus Thomas Mannscher Perspektive dieses Kennzeichen auch auf Augustin selbst übertragen, obwohl Thomas Mann den Kirchenvater und Heiligen nicht in einer Romangestalt hat lebendig werden lassen. Denn auch für Augustin ist die Gnade seiner Bekehrung (wie zuvor für Paulus) das Primäre seines Daseins geworden. Und es ist daher verständlich, dass für Augustin, der sich selber so deutlich begnadet wusste, das Prädestinationsproblem zur Quintessenz seiner Theologie wurde.[7]

Obwohl der Pelagianismus ausdrücklich von der katholischen Kirche abgelehnt wurde, so konnte sich doch auch Augustins Prädestinationslehre mit all ihren Konsequenzen nicht völlig durchsetzen. Erst die Reformation, die besonders die augustinische Bedeutung des Glaubens für die Erlangung der Seligkeit wieder betonte, erneuerte im Calvinismus auch die augustinische Prädestinationslehre und erhob sie

zum Dogma.[8] Theologen und Philosophen scheinen darin übereinzustimmen, dass die calvinistische Prädestinationslehre unmittelbar auf Augustin zurückgeht.[9]

Philosophisch gesehen steht das Problem der Erwählung in unmittelbarer Beziehung zu den Fragen um Willensfreiheit und Determination. Absolute Erwählung oder Verdammnis würde absolute Determination bedeuten und liesse dem menschlichen Willen keine Freiheit, was aber unserem Moralbewusstsein widerspräche.

Nach Kant besitzt der Mensch aber Willensfreiheit, und zwar dadurch, dass der Wille nicht zur Welt der Erscheinungen gehört, sondern eine autonome, intelligible Kraft ist. Damit ist der Wille, das moralische Prinzip des Menschen, nicht an die kausale Verknüpfung der Naturgesetze gebunden, also nicht determiniert, sondern ist als selbständige und verantwortliche Macht zu verstehen.

Von Kants Theorie der praktischen Vernunft führt die Entwicklung dann zu Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung, dem Werk, von dem sein Autor im Vorwort zur ersten Auflage berichtet, dass Kant, Plato und die Upanischaden ihm als Hauptquellen gedient haben.

Schopenhauer, Nietzsche und Wagner haben wiederum Thomas Manns geistig-künstlerische Bildung nach seinen eigenen Aussagen massgeblich beeinflusst.[10] Als weiterer, später hinzugetretener Einfluss wäre Goethe zu nennen. Während Nietzsches Gedanken ihren wesentlichen Niederschlag bei dem jungen Thomas Mann, insbesondere für das Künstlerproblem, fanden,[11] hat Schopenhauers Philosophie zum Motiv des Auser-

wählten bei Thomas Mann entscheidend beigetragen; einesteils direkt, andernteils indirekt durch die mit Schopenhauers Gedanken verwandte Psychologie Freuds und Jungs.[12] Denn in Schopenhauers Betonung des Willens als einer weltschaffenden Kraft liegt nicht nur ein Keim zur Psychologie Freuds und Jungs, sondern auch zu Thomas Manns Auffassung von einem Auserwählten, einem Menschen also, der sich bevorzugt weiss und darum aus eigenem Willen und mit bewusster, und vor allem mit unbewusster Tatkraft seine Bevorzugung unterstützt. Was bei dieser Wechselwirkung primär, was sekundär ist, bleibt dabei immer im Unklaren, Schwebenden. Inwieweit sich die Erwählung der Thomas Mannschen Romanfiguren auf eine tatsächlich von aussen kommende, also objektive Bevorzugung stützt und inwieweit sie nur im subjektiven Bewusstsein des Erwählten vorhanden ist oder inwieweit beide Komponenten zutreffen, das muss den Untersuchungen der einzelnen Werke und ihren Interpretationen überlassen bleiben. Thomas Mann hat uns viele Auserwählte geschildert und dabei alle Stufen von einem absoluten Determinismus bis zur freien Willensentscheidung berührt. Und er hat nicht nur die theologischen und philosophischen Aspekte der Erwählung in seine Gestalten einfliessen lassen, sondern zu einem ganz besonderen Masse auch die psychologischen.

In seinem Vortrag "Freud und die Zukunft" (1936), hebt Thomas Mann die "sympathischen Beziehungen seiner Existenz zur psychoanalytischen Forschung" (IX, 482) hervor, auch wenn er erst spät mit der Lehre Freuds bekannt geworden sei. Die Einheit von Ich und Welt, von Subjekt und Objekt, ist dabei der Bezugspunkt zwischen dem künstlerischen und dem wissenschaftlichen Gebiet, und im Schnittpunkt dieser Beziehungen steht gerade der Auserwählte. Denn für ihn trifft in

erhöhtem Masse die Einheit von Schicksal und Charakter, von Geschehen und Machen zu--eine Lehre, die Thomas Mann an der Psychoanalyse so sehr fasziniert.

In dem genannten Vortrag betont Thomas Mann auch die Verwandtschaft zwischen Schopenhauers "Willen," der Urkraft, die alle Dinge zu dem macht, was sie sind, und Freuds "Id," dem unbewussten Trieb unserer Seele; und Thomas Mann findet besonders in C. G. Jungs Schriften die für ihn so fruchtbare psychologische Bestätigung der Selbsterschaffung durch die Seele. Was Thomas Mann nicht hervorhebt, ist, dass der östlich-buddhistische Einfluss sowohl Schopenhauer als auch Jung zu ähnlichen Bestimmungen über die Seele als den Urheber allen Seins geführt hat. In seinen Schriften über östliche, d.h. buddhistische Religionen hebt Jung immer wieder das Selbstschöpferische der Seele hervor; ein Gedanke, der trotz der Mystiker und trotz Schopenhauer im abendländischen Denken keine rechten Wurzeln schlagen konnte. Und obwohl auch die Psychoanalyse seit Freud und Jung auf Zusammenhänge zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten hingewiesen hat, ist doch der westliche Mensch noch kein introverter, östlicher Weiser geworden; d.h. ein Mensch, der in sich selbst ruht, und für den die Seele mit Gott identisch ist.

In seinen psychologischen Kommentaren zum tibetanischen Buch der grossen Befreiung und zum Totenbuch stellt Jung dem introvertierten östlichen Menschen den extrovertierten westlichen gegenüber und beschreibt die Auffassung von der Seele im Lamaismus folgendermassen: "It is the psyche which, by the divine creative power inherent in it, makes the metaphysical assertion; it posits the distinctions between metaphysical entities. Not only is it the condition of all metaphysical reality,

it is that reality."[13] Und ebenfalls: "We learn . . . that the 'giver' of all 'given' things dwells within us."[14]

Diese psychologische Wahrheit musste einem Dichter wie Thomas Mann ausserordentlich bekannt vorkommen; denn seine Romangestalten zeigen uns oft diese Kraft der Seele: ihr Tun ist dann ein Geschehen, ihre Handlungen sind dann nicht aus logisch-rationalen Überlegungen, sondern nur aus dem Drang seelischer Tiefen zu deuten. Besonders zeichnen sich in dieser Beziehung die auserwählten Gestalten aus, und wir werden im Verlaufe dieser Arbeit wiederholt zu dem von Thomas Mann zitierten Ausspruche Jungs zurückkehren, dass "die Seele als Geberin des Gegebenen" fungiert (IX, 491).

Unser geistesgeschichtlicher Überblick zum Problem der Erwählung wäre aber unvollkommen, wenn im Hinblick auf die Strömungen, die Thomas Manns Denken entscheidend beeinflussten, nicht auch der Name Goethes genannt würde.

Der starke Einfluss Nietzsches auf das Jugendwerk Thomas Manns, das gekennzeichnet ist durch den Dualismus von Leben und Geist, wurde in dem Masse gemildert und ausgeglichen, in dem Goethes Denken für Thomas Mann an Bedeutung gewann. Hans Eichner sagt dazu:

> Thomas Mann's early views and attitudes as they are revealed in his work are to be found already in Nietzsche's writings. It is only when Mann begins to grope for a way out of the cul-de-sac formed by the self-denial of Mind in favour of Life that Goethe's influence over him seriously begins to rival Nietzsche's.[15]

Hierin liegt der Kern der goetheschen Bedeutung für Thomas Mann: in Goethe erkennt er den grossen Menschen, der es wie kaum ein anderer verstanden hat, die Dichotomie von Leben und Geist zu verbinden; nicht etwa in einer Synthese verschmelzen zu lassen, welche beide Komponenten

aufheben würde, sondern in einem gleichzeitigen "Sowohl-Als auch" Leben und Geist sich gegenseitig befruchten zu lassen. Diese Fähigkeit zur Harmonie findet Jung auch im tibetanischen Totenbuch ausgedrückt, von dem er behauptet: "The background of this unusual book is not the niggardly European 'either-or', but a magnificently affirmative 'both-and'."[16]

Thomas Mann findet diese Einstellung auch im Hinblick auf das Auserwähltenmotiv bei Goethe ausgeprägt, weswegen er so gern das goethesche Paradox von den "angeborenen Verdiensten"[17] zitiert, in dem sich das nicht festlegbare Wechselverhältnis von aktiver und passiver Erwählung in einer kurzen Formel ausdrückt.

In grossen Zügen zusammengefasst stellt sich die geistesgeschichtliche Entwicklung des Auserwähltenmotivs folgendermassen dar: Das Konzept objektiver Erwählung, gekennzeichnet durch die biblische Doktrin der Erwählung und durch Augustins und Calvins Prädestinationslehre, hat sich im Verlaufe der abendländischen Geschichte zum Konzept subjektiver Erwählung, besonders durch Schopenhauer, Freud und Jung, gewandelt. Thomas Manns Darstellungen des Auserwählten nehmen eine ambivalente Mittelstellung zwischen den Extremen ein, die am besten gekennzeichnet ist durch das goethesche Zitat von den "angeborenen Verdiensten." Es ist daher wohl auch kein Zufall, dass Goethe selbst im Mannschen Romanwerk als Höhepunkt des Auserwählten lebendig wird.

B. ARBEITSMETHODE

Das Werk Thomas Manns hat die literaturwissenschaftliche Forschung zu einer Unmenge von Kommentaren und Deutungen angeregt. Da die Zahl der kritischen Beiträge, der Deutungen und Übersetzungen heute kaum noch zu überblicken ist, sei hier vor allem auf drei Bibliographien verwiesen: die von Hans Bürgin, Das Werk Thomas Manns (Frankfurt, 1959), welche die Primärliteratur zusammenstellt, und die von Klaus W. Jonas, Fifty Years of Thomas Mann Studies, A Bibliography of Criticism (University of Minnesota, 1955), die sich mit der Sekundärliteratur befasst, sowie die Fortsetzung: Klaus W. Jonas and Ilsedore B. Jonas, Thomas Mann Studies, Volume II. A Bibliography of Criticism (University of Pennsylvania, 1967).

Es ist nicht beabsichtigt, dieser Arbeit einen gesonderten Bericht über den gegenwärtigen Stand der Thomas Mann-Forschung voranzustellen, da sie die relevante Sekundärliteratur zu den Werken und Themen, die gerade zur Diskussion stehen, an Ort und Stelle heranziehen und diskutieren wird, und da sie sich zudem nur mit einem engbegrenzten Thema im Romanwerk des Dichters befassen will.

Sehr viele Arbeiten untersuchen das Künstler-Bürger-Problem bei Thomas Mann, das sein Frühwerk beherrschte und ihn zum Dichter der Dekadenz stempelte. Dabei wird oftmals der Gegensatz zwischen Geist und Leben, der dem Künstler-Bürger-Problem bei Thomas Mann zugrunde liegt, nicht nur als Ausgangspunkt seiner dichterischen Entwicklung betrachtet, sondern dieser Gegensatz wird als vorherrschend auch noch in der mittleren und späten Schaffensperiode des Dichters gesucht und gesehen. Als Beispiel einer solchen Auffassung nennen wir die

Dissertation von Andrew White, Die Verfluchten und die Gesegneten. Eine Studie über die Helden Thomas Manns als Betreter des Verbotenen und Vertreter des Bösen (Diss. München, 1960). Diese Dissertation scheint sich, dem Titel nach zu urteilen, mit der vorliegenden Studie eng zu berühren, weswegen wir sie hier eingehender besprechen; sie kommt aber zu völlig anderen Ergebnissen und Einsichten, da sie an dem erwähnten Gegensatz von Geist und Leben durchaus festhält und in dem sich über fünfundfünfzig Jahre erstreckenden dichterischen Werk keine Entwicklung und Wandlung der Motive erkennen will. Sie ist ausserdem in ihrem Obertitel irreführend, da sie sich tatsächlich nur mit den "Verfluchten" befasst; also nur das tut, was dem Untertitel entspricht.

Für White steht es fest, dass auch die Gestalten des Thomas Mannschen Spätwerks in erster Linie Künstler sind, was wir bestreiten und stattdessen meinen, dass nicht alle Helden der späten Romane Thomas Manns als Künstler gesehen werden dürfen. Wohl sind unter ihnen Künstler, wie Goethe und Leverkühn; aber gerade an dem Beispiel Goethes sollte erkannnt werden, dass diese Gestalt das einseitig Künstlerische zu einer höheren Daseinsform, nämlich der des Auserwählten, transzendiert, indem sie die beiden Gegensätze des Frühwerks, Leben und Geist, in höchstmöglicher menschlicher Grösse zusammenfasst. Auch Leverkühn ist kein Künstler des Frühwerks mehr, wie wir bei einem Vergleich mit Hanno Buddenbrook hervorheben werden. Er stellt schon eine Sonderform des Auserwählten dar, da er als moderner Künstler nicht mehr die heile Grösse Goethes erlangen kann, und da er sich deshalb vom Teufel und nicht mehr von einer positiven Macht erwählt weiss, weswegen wir ihn einen negativ Erwählten nennen

werden. Aber trotz dieses negativen Vorzeichens bleibt Adrian Leverkühn ein Erwählter, da das Hauptmerkmal, sich auserwählt zu wissen, bei ihm so stark ist wie bei allen anderen Auserwähltengestalten, und da er deshalb auch an seiner Bestimmung tatkräftig mithilft.

White hingegen schreibt:

> Da der Held eines der Spätwerke [gemeint ist Adrian Leverkühn] ausschliesslich ein Künstler ist, und da auch Joseph, Gregor und Felix Krull Künstler in weiterem Sinne genannt werden können, wird das Künstlerproblem für den Leser oft zum Kern seines Gedankengutes. Sein Interesse für den Künstler verliert er [Thomas Mann] niemals; bis zum Ende seines Lebens sind Künstler die Helden seiner Werke. Joseph, Gregor und Felix Krull sind zwar nicht Schaffende: sie sind aber "Künstler des Lebens," das heisst, sie besitzen die künstlerische Geistesgesinnung und betrachten ihr eigenes Leben als ein Werk der Kunst.[18]

Wir müssen uns fragen, warum White, dem es doch so sehr daran gelegen ist, alle Helden der Spätwerke in die durch das Frühwerk gekennzeichnete Form des Künstlers zu pressen, ausgerechnet Goethe, der doch eher als Künstler zu bezeichnen wäre als Joseph, Gregor und Krull, bei seinen Künstlerhelden auslässt. Es erweckt den Anschein, als ob White den Roman Lotte in Weimar vielleicht gar nicht kannte, da er diesen Roman und seinen Helden völlig ausser acht lässt. Hätte er ihn hinzugezogen, so wäre ihm aufgefallen, dass gerade Goethe in der Thomas Mannschen Darstellung den grossen Menschen über den grossen Künstler stellt; dass er stets das Ganze im Auge behält und dass für Goethe die Kunst und der Dichter nur ein Teil des Ganzen darstellen. Im inneren Monolog des siebenten Kapitels von Lotte in Weimar äussert Goethe diesen Gedanken: "Wer sagt euch, dass nicht die Poesie die Liebhaberei ist und der Ernst bei ganz was anderem, nämlich beim Ganzen? . . . Wisse nicht, die Dusselköppe,

dass ein grosser Dichter vor allem gross ist und dann erst ein Dichter" (II, 624). Und er gedenkt mit Stolz der Worte, die Napoleon über ihn äusserte: "Das ist ein Mann"--und nicht "Das ist ein Dichter" (II, 624). Der Dichter Goethe erkennt, dass das Ganze Kunst und Leben umfasst, dass jede dualistische Sicht einseitig sein muss, und er ist darum stolz auf sein Leben, weil er, über Höhen und durch Tiefen schreitend, diesem Leben das Format einer Ganzheit aufzuprägen vermochte, wie es eben nur wenigen Grossen möglich ist.

White behauptet, Joseph, Gregor und Krull seien "Künstler des Lebens" (vgl. Zitat auf Seite 13), womit wir übereinstimmen könnten, wenn der Verfasser das Schwergewicht dieses Ausspruches auf das Wort Leben, nicht aber auf das Wort Künstler legen würde, da er zu folgender, uns absurd anmutenden Schlussfolgerung kommt:

> Er [Thomas Mann] wird auch immer bewundernswert bleiben wegen der Humanität seiner politischen Äusserungen--aber kann man ihm das gleiche Gefühl entgegenbringen, wenn man die Darstellung seiner Künstlergestalten betrachtet, die im Mittelpunkt seines Schaffens steht und das Wesen seiner Weltanschauung erkennen lässt? Sie erregen keine Verehrung, kaum Mitgefühl, oft aber Abscheu und Ekel. Mit ihnen hat Mann der Menschheit nichts Gesundes, Schönes, Harmonisches oder Wahres gegeben. Seine Künstlerhelden betreten ständig das Gebiet des Verbotenen, des Gefährlichen, des Krankhaften, sind stets Vertreter des Fragwürdigen, des Bösen, der Sünde, seien sie nun--Verfluchte oder Gesegnete.[19]

Es scheint uns, dass White den genialen Weg, den Thomas Mann seinen Hans Castorp aussprechen lässt, den Weg, der über den Tod führt (aber doch nicht in den Tod!) gar nicht berücksichtigt hat, sonst hätte er doch kaum zu einem so inhumanen Urteil über einen Dichter gelangen können, der gerade in seinen dichterischen Gestalten Höchstformen menschlichen Daseins zu schaffen wusste.

Wir schliessen uns der Ansicht Paul Altenbergs an, der in seinem Buch, Die Romane Thomas Manns, Versuch einer Deutung (Bad Homburg, 1961), feststellt:

> Die innere, jahrelange Spannung zwischen dem Bürgerlichen und dem Künstlerischen ist allerdings zu Unrecht als ein Grundthema des Gesamtwerkes und als ein bestimmender Zug der Persönlichkeit des Dichters verstanden worden. Es ist falsch, darin mehr als die Ausgangssituation und einen geistigen Durchgang zu weit umfassenderen Daseinsspannungen und Erlebnissen zu erkennen.[20]

Und wir folgen auch weiterhin der Erkenntnis Altenbergs, wenn er über Thomas Mann sagt:

> Er wird--allerdings nur für eine knappe Weile, für eine bestimmte Zeit--zum Dichter der Dekadenz. Und ebenso vertieft sich durch die gegenständliche Darstellung das Bild des Künstlers, des Menschen, der--um ein späteres beziehungsreiches Wort vorwegzunehmen: erwählt ist zu besonderem Leid, zu besonderem Schicksal und zu erhöhtem Menschentum.[21]

Altenberg erwähnt dieses "beziehungsreiche" Wort erwählt in all seinen Deutungen der Romane Thomas Manns als eines der vorherrschenden Motive bei diesem Dichter. Jedoch erscheint das Erwähltenmotiv bei Altenberg nur als eines unter vielen anderen, wird also nicht thematisch behandelt. Wir werden bei mancherlei Anlässen wieder auf das Buch von Altenberg hinweisen.

Die vorliegende Arbeit hat es sich zur Aufgabe gestellt, das Motiv des Auserwählten in seiner Entwicklung durch das Romanwerk Thomas Manns zu untersuchen, wobei notwendigerweise jeder Roman sowohl als Einheit für sich selbst als auch als Bindeglied innerhalb des Gesamtwerkes zu betrachten ist. Wir stellen uns damit an die Seite des Dichters Thomas Mann, der in seinem Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von Königliche Hoheit die beiden Perspektiven der

künstlerischen Betrachtungsweise folgenderweise charakterisiert: "Das Missverständnis zwischen Leser und Autor besteht öfters darin, dass jener das eben vorliegende Werk als ein Absolutes und für sich Stehendes sieht und wertet, während es diesem Stufe, Versuch, Bindeglied, Mittel und Vorbereitung bedeutet" (XI, 574).

Als solche Vorstufen und Bindeglieder betrachten wir die Romane Buddenbrooks, Königliche Hoheit und Der Zauberberg. In ihnen erkennen wir Vorformen des Erwähltenmotivs, das aber erst mit der Romantetralogie Joseph und seine Brüder seine vollgültige Ausprägung erfährt. Es sollen daher in der Einleitung zunächst nur die Ansätze des Auserwähltenmotivs in den drei erstgenannten Romanen untersucht werden. Sodann werden wir uns in den drei Hauptteilen dieser Studie mit den ausgeprägten Erwähltengestalten beschäftigen und dabei weiterhin im Auge behalten, ob und wieweit sich das Auserwähltenmotiv auch im Spätwerk Thomas Manns entwickelt und wandelt.

C. VORFORMEN DER GESTALT DES AUSERWÄHLTEN IM FRÜHWERK THOMAS MANNS

In seinem ersten grossen Roman, Buddenbrooks. Verfall einer Familie, hat Thomas Mann Gestalten geschaffen, die sich mit jeder Generation zunehmend vergeistigen und damit dem tatkräftigen, bürgerlich-herkömmlichen Leben ihrer Umgebung entfremden. In allen diesen Gestalten sind Ansätze zur Isolierung und Gefährdung des späteren Auserwählten zu erkennen, besonders deutlich aber werden sie in den männlichen Vertretern der beiden letzten Generationen, Thomas, Christian und Hanno Buddenbrook. In der noch unbestimmten Sehnsucht Thomas Buddenbrooks nach dem Geiste, besonders aber in seinem einmaligen Greifen nach Höherem, Überpersönlichem, angeregt durch die Lektüre von Schopenhauers Die Welt als Wille und Vorstellung, drückt sich bereits der Wunsch nach einer erhobenen Daseinsform aus. In seinem Sohn Hanno ist diese Daseinsform durch das musikalische Erbe seiner Mutter schon deutlicher vorgebildet, wird aber ebensowenig wie beim Vater akzeptiert und bejaht. Nur aus der Perspektive der späteren Erwählten, insbesondere Josephs und Goethes, vermögen wir zu erkennen, was Thomas und Hanno Buddenbrook vor allem zum Auserwähltsein fehlt: das starke Selbstbewusstsein der Götterlieblinge, die Bejahung ihrer Ausnahmeexistenz und ihre tätige Mithilfe bei der Formung dieser Existenz.

Auch Christian Buddenbrook, der durch seine Mimik und Erzählfreude, sowie als Theaterhabitué künstlerische, und damit unbürgerliche Neigungen bekundet, zeigt keine Ansätze für das Selbstbewusstsein eines Auserwählten. Seine ständige Redensart: "Ich kann es nun nicht mehr," drückt vielmehr aus, dass er weder für das tätige bürgerliche Leben

seiner Vorfahren, noch für eine künstlerische Laufbahn Energie und Ausdauer besitzt.

Man könnte Thomas Buddenbrook eine latente Künstlerfigur Thomas Manns nennen, die dem Bereich des Geistigen unter Aufgabe des Bürgerlichen zuneigt. Ganz gewiss aber ist Hanno eine solche Künstlergestalt--hochmusikalisch, kränklich und willensschwach, womit er sich einreiht in die Künstlergestalten der frühen Novellen Thomas Manns. Was aber den Künstler Hanno Buddenbrook von dem Künstler des Mannschen Spätwerks, Adrian Leverkühn, unterscheidet, ist, dass dieser ein Erwählter ist, jener aber noch nicht. Hochmusikalisch und krank ist auch Adrian Leverkühn. Aber während Hanno zu Kai sagt: "Was ist mit meiner Musik, Kai? Es ist nichts damit. . . . Nein, es ist nichts mit mir. Ich kann nichts wollen" (I, 743), akzeptiert Leverkühn willentlich seine Erwählung durch den Teufel und ringt sich trotz Schmerzen und "Hauptweh," ein ~~en~~ weiterer Zug, den er mit dem kleinen Hanno gemeinsam trägt, ein Werk ab, das ihn überlebt und seine isolierte Daseinsform rechtfertigt.

Hanno, der nicht den Mut besitzt, seiner Bestimmung willentlich nachzuhelfen, ist noch nicht einmal bereit, die Voraussetzungen für seine Bestimmung anzunehmen, die alle späteren Auserwählten als ihr oberstes Gesetz akzeptieren: das ehrfürchtige Bewusstsein, Sonntags- oder Glückskinder zu sein. "Mir ist übel, Kai," sagte der kleine Johann. "Ich will es gar nicht, das Glück, es macht mir übel . . ." (I, 734).

Thomas Buddenbrook steht einmal in jener Traumnacht, die der Lektüre Schopenhauers folgt, vor einem Durchbruch zur Ausnahmeexistenz. Angeregt durch das Kapitel "Über den Tod und sein Verhältnis zur

Unzerstörbarkeit unseres Wesens." erahnt er eine überindividuelle, ins Mythisch-Allgemeine reichende Daseinsform, in der aus dem christlichen Transzendenzglauben des "Ich werde leben" der Glaube an ein mythisches "Es wird leben" (I, 656) geworden ist. Und Thomas begreift, dass es ein Irrtum gewesen war, zu glauben, er könne in der noch schwächeren Gestalt seines Sohnes fortleben; er erkennt, dass er nur in denen sein werde, "die je und je Ich gesagt haben, sagen und sagen werden: besonders aber in denen, die es voller, kräftiger, fröhlicher sagen . . ." (I, 657).

Etwa vierzig Jahre später werden die dichterischen Gestalten Thomas Manns dieses Lebensbekenntnis aussprechen, das Thomas Buddenbrook schon am nächsten Morgen aus einem "Gefühl von Geniertheit über die geistigen Extravaganzen" (I, 659) zurückdrängte und vergessen wollte. Die späteren Auserwählten Thomas Manns aber werden ausser den geistigen Fähigkeiten auch die Kraft haben, "die mit einer so schmerzlich süssen, drängenden und sehnsüchtigen Liebe das Leben liebt, und von der seine [Thomas Buddenbrooks] Person nur ein verfehlter Ausdruck war" (I, 659).

Thomas Buddenbrook konnte nicht fortleben in dem willensschwachen Sohn, wohl aber lebt er geistig fort in der Hochform des Erwählten, Joseph. Thomas sieht ihn bereits visionär vor sich, den wir später als den jungen Joseph erkennen werden oder als den Statthalter Pharaos, der sich seinen Brüdern zu erkennen gibt mit der mythischen Formel: "Ich bin's":

> Irgendwo in der Welt wächst ein Knabe auf, gut ausgerüstet und wohlgelungen, begabt, seine Fähigkeiten zu entwickeln, gerade gewachsen und ungetrübt, rein, grausam und munter, einer von diesen Menschen, deren Anblick das Glück der Glücklichen erhöht und die Unglücklichen zur Verzweiflung treibt:--Das ist mein Sohn. Das bin ich. (I, 658)

Anklänge an die späteren Auserwählten aber zeigen sich nicht nur bei den ins Geistig-Künstlerische tendierenden, dekadenten Gestalten der Buddenbrooks. Denn die Auserwählten sind keine einseitigen Geistesmenschen. In ihren höchsten Repräsentanten zeichnen sie sich gerade durch das Beieinander von Geist und Leben, durch den Doppelsegen Jakobs aus und beweisen durch die Harmonie der beiden, im Frühwerk Thomas Manns so dualistisch behandelten Prinzipien, dass sie nicht mehr zu den zerrissenen, hoffnungslosen Künstlergestalten des Frühwerks gehören.

Auch Vertreter für das Lebensprinzip der späteren Erwählten finden wir schon bei den Buddenbrooks. Es sind dieses hauptsächlich weibliche Gestalten, die Konsulin und ihre Tochter Tony Buddenbrook. Eindeutig gehören diese beiden Frauen in die herkömmliche, allgemein akzeptierte Bürgeratmosphäre. Nichts deutet daraufhin, dass sie in ihrer einfältigen, naiven und oft taktlosen Art geistige Vorstufen jener späteren Menschheitsrepräsentanten im Mannschen Werk sein könnten. Und doch weisen gerade sie das so bedeutsame Merkmal des Selbstbewusstseins und der Willenskraft auf, das den männlichen Gliedern der Familie absolut fehlte. Der so sichtbare Verfall der Familie, sowie selbst ihr eigenes buntes Schicksal können Tony nie in ihrem Glauben erschüttern, dass der liebe Gott es mit der Familie Buddenbrook letzten Endes immer gut meinen müsste, so wie schon die Konsulin dankbar von dem Gedanken erfüllt war, "dass Gott seine Hand niemals von der Familie gezogen, sondern dass er ihre Geschicke nach tiefen und weisen Absichten gelenkt habe und lenke" (I, 546). Tonys Selbstbewusstsein, das in ihrem Falle Familienbewusstsein ist, ist selbst angesichts des Todes nicht zu erschüttern. Am Bett des

sterbenden Bruders "plappert" sie: "Der liebe Gott wird das nicht wollen . . . Er weiss, was er tut; den Glauben bewahre ich mir . . ." (I, 681) und erhebt sich vom Lager des Toten nach "einem dieser erfrischenden Gefühlsausbrüche," um unverzüglich vornehm gedruckte Todesanzeigen zu bestellen (I, 685).

Tony erscheint uns in ihrem unbeirrbaren Buddenbrook-Bewusstsein und in ihrer Tatkraft als Vorform einer ähnlich veranlagten Romangestalt, Thamar, der Schwiegertochter Judas, die Thomas Mann selber die "verblüffendste" (V, 1567) Figur der Josephsgeschichte nannte. Auch Thamar erhebt sich nacheinander vom Totenbette ihrer Gatten 'Er und Onan, um sofort den nächsten Sohn Judas zum Ehemann zu fordern, einzig und allein, um sich in die Erwähltengeschichte einzuschalten.

Wir erkennen demnach, dass sich bereits charakteristische Züge der späteren Erwähltengestalten in den Buddenbrooks in vielerlei Formen ankündigen, doch noch in keiner Gestalt gesammelt erscheinen.

Dasselbe trifft auch auf den nächsten Roman, Königliche Hoheit, zu.

Prinz Klaus Heinrich nimmt durch seine hohe Geburt bereits eine isolierte, erhobene Ausnahmestellung ein. Aber seine Existenz bleibt für ihn lediglich formal, solange er sie nicht mit Inhalt zu füllen vermag. Er repräsentiert das Volk, ohne an seinem Leben teilzuhaben. Doch unterscheidet er sich von den frühen einsamen Künstlergestalten Thomas Manns, wie etwa der kleine Herr Friedemann, der Bajazzo, Spinell oder auch der junge Tonio Kröger, die alle an ihrer Sonderstellung schmerzlich litten, dadurch, dass Klaus Heinrich im Gegensatz zu seinem Bruder Albrecht II mit seinem formalen Dasein einverstanden ist (II, 145-146; 170). Dieses eindeutige Bekenntnis zu seiner Daseinsform ist eine Grundvoraussetzung aller Erwählten.

Auch gibt uns Klaus Heinrich in seinem Drang zum "Stöbern" schon seit früher Jugend Anzeichen dafür, dass er in sich Kräfte besitzt, die das Fehlende in seinem Dasein auszufüllen trachten. Der Prinz zeigt daher schon in seiner Veranlagung und in seiner Daseinsform Ansätze zu dem, was Goethe "angeborene Verdienste" nennt und was Thomas Mann so oft als Merkmal des Erwählten kennzeichnet.

Wie in den Buddenbrooks, so begegnen uns auch in Königliche Hoheit verschiedene Gestalten mit typischen Auserwähltenmerkmalen. Da sind zum Beispiel Dr. Sammet, der Arzt, und Dr. Überbein, der Lehrer, beide durch ein Übermass an Strebsamkeit als Leistungsethiker gekennzeichnet. Beide schätzen und erstreben für sich die Sonderform des Ausgezeichneten, die von ihnen mit umso grösseren persönlichen Opfern erkauft werden musste, da sie beide einen Makel der Geburt zu überwinden hatten. Dr. Sammets stereotypes "Ja," mit dem er fast jede seiner Aussagen bekräftigt, kennzeichnet auch ihn als einen Menschen, dessen Willenskraft und Bejahung seiner Existenz Ansätze zum Erwählten zeigen.

Dr. Sammet und Dr. Überbein mögen sich durch ein Übermass an Willenskraft auszeichnen, doch erkennen wir gerade an ihnen, dass dieses einseitige Streben, zumal wenn es nur auf das eigene Wohl konzentriert ist, eine Verfehlung und--wie der Name Überbein anzudeuten scheint--einen Auswuchs darstellt. Wohl konnte Dr. Überbein aus eigenen Kräften einen bedeutenden Aufstieg zu einsamer Höhe erlangen, aber zum wirklich ausgezeichneten Menschen fehlt ihm die wichtige Komponente, die Klaus Heinrich im Zusammensein mit Imma Spoelmann aus seinem Drang zum "Stöbern" zu entwickeln vermag: nämlich die Liebe zum Leben, von der Thomas Buddenbrook träumte und die die Erwählten

Joseph und Goethe später in den Dienst der Menschheit stellen werden. Darum musste Dr. Überbein zugrunde gehen, während Klaus Heinrich durch seine Fähigkeit, einen anderen Menschen lieben und sich selbst um das Wohl seiner Mitmenschen bemühen zu können, seine nur formale Existenz durchbrechen konnte. Erst durch Imma, die selber ein erhobenes, isoliertes Dasein führte, das sie hinter ihrem Spott und der "luftigen Höhe der Mathematik" zu verbergen suchte, gelangt Klaus Heinrich zu einem erfüllten Dasein, das sowohl in Immas als auch in seine kalte Höhe Liebe und Wärme bringt.

Auf dem Bürgerball hatte Klaus Heinrich versucht, die Form der Hoheit mit der einer kollektiven Vertraulichkeit zu vertauschen und hatte erfahren müssen, dass das ein lächerlicher Versuch war, da seinem Dasein nicht eine andere Form, sondern eine echte Substanz fehlte. Durch seine Liebe zu Imma kommt diese Substanz zu seiner Daseinsform hinzu, und wir können annehmen, dass sich der junge Prinz einmal zu einem Monarchen entwickeln wird, dessen Leben sich dem Dasein eines Auserwählten schon sehr viel mehr nähern wird, als es irgendeiner Gestalt in den Buddenbrooks gelang.

Klaus Heinrichs soziale Verantwortlichkeit ist zu seiner formalen Existenz hinzugekommen und hat sie in einer Weise bereichert, wie das kosmische Dasein selbst durch jedes Hinzukommende bereichert und weiter entwickelt wird. Diese Lehre, mit der Professor Kuckuck dereinst den sich als erwählt betrachtenden Felix Krull fesseln wird, zeigt uns, dass zum Auserwähltsein stets mehrere Komponenten notwendig sind. Jede einseitige Erhöhung führt zu Kälte und eisiger Isolierung. Nur aus dem harmonischen Zusammenwirken aller Kräfte, aus Determination und Freiheit,

aus Geist und Leben, aus Angeborensein und Verdienst kann sich eine Hochform menschlichen Daseins entwickeln.

Diese Hochform wird auch in dem Helden des nächsten Romans, Der Zauberberg, noch nicht erreicht. Aber dadurch, dass Hans Castorp in seiner passiven Haltung zwischen die Gegensätze seiner sich streitenden Lehrer gestellt wird, erkennen wir, dass eine aktive Gestalt sich aus eben dieser Mittelstellung über die Gegensätze erheben könnte. Auch Hans Castorp selber erkennt diese Zusammenhänge in seiner erleuchteten Stunde im Schneerlebnis, indem er zu sich spricht: "In der Mitte ist des Homo Dei Stand . . . denn er allein ist vornehm, und nicht die Gegensätze. Der Mensch ist Herr der Gegensätze" (III, 685).

Hier läge für Hans Castorp die Durchbruchstelle zu seinem Erwähltendasein, wenn nicht auch er, genau wie Thomas Buddenbrook, das aufrüttelnde Erlebnis wieder versinken liesse und passiv und willensschwach, wie er von Natur aus und durch den Einfluss des Zauberberges ist, die Gunst des Augenblicks versäumte. Es heisst von ihm: "Was er geträumt, war im Verbleichen begriffen. Was er gedacht, verstand er schon diesen Abend nicht mehr so recht" (III, 688).

Hans Castorp zeigt schon so manche Züge, die ihn für einen Auserwählten prädestinieren: er ist feinfühlig und gerissen, bezieht die Bemühungen und Belehrungen Settembrinis auch bei gemeinsam an Joachim und ihn gerichteten Anreden ohne Frage nur auf sich, wodurch er sich allein als ein von seinem Mentor auserlesenes Erziehungsobjekt betrachtet, und er ist, wie alle Erwählten, ein gefährdetes "Sorgenkind des Lebens." Dass der Erzähler ihn so betont als mittelmässig kennzeichnet, macht uns gerade stutzig und ist eher eine ironische Untertreibung, als dass es den Tatsachen entspricht. Denn erstens passiert

ihm eine Geschichte, die auch nach des Erzählers Aussage nicht jedem passiert (III, 9; 994), und zweitens zeugen seine "Regierungsgedanken" von einem sehr aufgeweckten und hellen Kopf, der es "irgend wohl hinter den Ohren haben" musste (III, 994). Was ihm aber zu einer ausgezeichneten Daseinsform fehlt, ist der Wille zur aktiven Mitarbeit an seinem Geschick, weswegen seine Anlagen für einen Erwählten auch nur latent bleiben. Seine Geistesarbeit, sein "Regieren," befähigt ihn aber dazu, uns durch seine Worte wieder einen Vorausblick auf den wirklich auserwählten Joseph tun zu lassen. Hans Castorp, der Clawdia Chauchat sein Wesen erklären will, sagt zu ihr: "Ich bin natürlich von Hause aus kein homme de génie, so wenig wie ich ein Mann von Format bin, du lieber Gott, nein. Aber dann bin ich durch Zufall--nenne es Zufall--so hoch heraufgetrieben worden in diese genialen Gegenden . . . ." Und etwas später kommt er zu dem Schluss: "Zum Leben gibt es zwei Wege: Der eine ist der gewöhnliche, direkte und brave. Der andere ist schlimm, er führt über den Tod, und das ist der geniale Weg" (III, 827).

Hans Castorp ist, wie später alle Erwählten, den zweiten, den genialen Weg gegangen; nur eben aus Zufall (oder doch nicht ganz?) ging er ihn und wenig aus eigenem Willen. Joseph und Goethe aber werden diesen Weg aus Bewusstsein und aus Bestimmung gehen und deshalb Höhen erreichen, die Hans Castorp nur ahnen konnte. Der geniale Weg wird nie so einfach sein wie der direkte gewöhnlicher Menschen, wie ihn die Blonden und Blauäugigen gingen, denen Tonio Kröger so zugetan war. Aber der geniale Weg führt zu grösseren Höhen, da er über den Tod führt. Die grossen Bevorzugten müssen im Austausch der Dinge

ihre Erwählung mit grossen Schmerzen bezahlen, mit "Höllenfahrten," "Opfer" und "Entsagung"; denn es wird in diesem Leben niemandem etwas geschenkt, auch nicht einem Auserwählten.[22]

HAUPTTEIL I

DER AUSERWÄHLTE ALS DURCH GRÖSSE DES SCHICKSALS AUSGEZEICHNETER IN DER JOSEPHS-TETRALOGIE

A. JOSEPH

1. Die Entwicklung vom mythischen zum geschichtlichen Menschen

Mit der Josephs-Tetralogie wird das Motiv des Auserwählten im Romanwerk Thomas Manns thematisch. Hatten Thomas und Hanno Buddenbrook noch schmerzlich den Abstand empfunden, der sie von ihren Mitmenschen trennte, und hatte sich Klaus Heinrich in seine repräsentative und uneigentliche Lebensform willig und demütig ergeben, so hatte Hans Castorp sich schon recht behaglich gefühlt in der Rolle, die ihn zum erwählten Erziehungsobjekt seiner sich streitenden Lehrmeister machte. Er hatte es mit sich geschehen lassen, Treffpunkt und Angriffsfläche der widerstreitendsten Ideen zu sein; aber er hatte seine Sonderstllung nicht bewusst gefördert. Sie war gleichsam ein Nebenprodukt seiner vielfältigen Abenteuer auf dem Zauberberg gewesen. Sie ergab sich aus seinem Schicksal, das darin bestand, sieben Jahre lang in nicht mehr zu überbietender Gleichförmigkeit mächtige Erlebnisse und Abenteuer des Geistes durchzustehen, die ihn trotz seiner Isoliertheit hineinzogen in den Strudel seiner Zeit, in dem er dann auch unseren Blicken entschwindet. Seine Sonderstellung ergab sich teilweise aus seinem besonderen Schicksal, als Gast unter Kranken und auch ohne nahe Bindung zum Flachlande zu sein. Obwohl auch schon in Hans Castorp die Sonderform des aus unbekannten Gründen Bevorzugten und Erwählten sichtbar ist, bestimmt seine Auszeichnung dennoch nicht primär und in erster Linie sein Schicksal. Er ist noch ein "ahnungslos Erwählter."[1]

Ganz anders dagegen Joseph.

Die Josephsromane stellen in mancherlei Hinsicht einen Höhepunkt im Schaffen Thomas Manns dar. Der Dualismus von Leben und Geist, der das Frühwerk beherrschte und in den Künstlernovellen besonders deutlich hervortrat, kommt jetzt zu einem gewissen Ausgleich. Nicht so sehr zu einer Synthese als vielmehr zu einem Nebeneinander von Leben und Geist. Die Tonio Kröger, Johannes Friedemann und Gustav Aschenbach, wie auch Thomas, Hanno und Klaus Heinrich hatten sich mit schmerzlicher Sehnsucht nach dem Leben gesehnt, nicht aber die Hans Hansen, Ingeborg Holm, Tony Buddenbrook und Klöterjahn nach dem Geist. Das Leben schien den Geist nich zu vermissen; der Geist aber verzehrte sich nach dem Leben in einer Sehnsucht, die unerfüllbar bleiben musste, damit der Geist fruchtbar blieb, die aber dennoch gefährlich und zerstörend wirkte, eben weil sie nicht am Leben teilnahm.

In Joseph aber begegnet uns eine Gestalt, die "gesegnet ist mit dem Segen von oben und mit dem von unten, der aus der Tiefe kommt." "Die Quelle seines heimlichen Entzückens . . . [und] reizende Idee war für Joseph das Zusammenwohnen von Körper und Geist, Schönheit und Weisheit und das wechselseitig einander verstärkende Bewusstsein beider" (IV, 411).[2] Er ist der Sohn eines geistigen Vaters, eines Gottsuchers und -schöpfers, und einer lieblichen Mutter, die "hübsch und schön" war, und er verbindet aufs glücklichste Gaben des Körpers und des Geistes. In Joseph erreicht das Motiv des Auserwählten einen Höhepunkt, den es bisher im Werk Thomas Manns noch nicht eingenommen hatte, obwohl es sich--wie in dem einleitenden Kapitel gezeigt wurde--auch in den frühen Romanen schon latent bemerkbar gemacht hatte. Bei Joseph aber bestimmt erstmalig die Tatsache, auserwählt zu sein oder

sich auserwählt zu wähnen, sein Schicksal. Seine Auserwähltheit ist der tragende Grund seines Lebens, von ihm selbst bewusst anerkannt und nach allen Kräften gefördert, von seinen Mitmenschen aber mit Hass, Neid oder auch Bewunderung und Liebe zur Kenntnis genommen.

Dabei erfährt das Motiv des Auserwählten im Roman selbst eine Wandlung. Der junge Joseph trägt stark die Züge eines Gesegneten seines Volkes, so wie Abraham, Isaak und Jaakob Gesegnete waren. Jedoch empfindet selbst Jaakob schon, dass es in Zukunft "wenn nicht notwendig, so doch nützlich und wünschenswert [wäre], dass der Gesegnete auch ein Studierter sei," und liess Joseph durch Eliezer ausbilden (IV, 415). Diese Abwandlung des Motivs, nämlich Josephs Kenntnisse der Schrift, verbunden mit seiner eigenen witzig-rationalen Veranlagung, aber ist es, die ihm später den Zutritt in Peteprês Haus eröffnen und die hohe Stellung unter Pharao ermöglichen sollte. Damit aber ist er nicht mehr der Gesegnete seines Volkes, sondern, wie Jaakob es nennt, "der Erhöhte in weltlichen Dingen." Und Jaakob, der wegen Rahels Tod und Josephs "Zerrissensein" so gewaltig und ausdrucksvoll mit Gott gehadert hatte, fügt sich in Bezug auf die Segensspendung schliesslich ohne Widerspruch dem göttlichen Willen, der bestimmt, dass der Abrahamssegen an Joseph als einem seinem Volke Entfremdeten vorüberzugehen hat.

Die Wandlung vom Gesegneten Gottes zum Erhöhten in weltlichen Dingen aber ist ohne eine Wandlung des eigenen Selbstgefühles nicht zu verstehen; ja, die innere Wandlung ist die eigentliche psychologische Ursache für die äusserliche. Aus dem im Mythischen lebenden Jüngling wird der in geschichtlicher Zeit denkende Staatsmann, wobei

nicht gesagt sein soll, dass Joseph seine mythischen, ererbten Denkbilder je ablegte. Aber er nimmt sie lächelnd hin und spielt sie dem Vater zuliebe durch, ohne dass sie ihm noch den Lebenssinn darstellten, wie sie es einst taten. Thomas Mann lässt Joseph die Entwicklung vom mythischen zum zeitlich gerichteten Menschen durchlaufen, wie sie in der abendländischen Geschichte die Griechen etwa 500 v.Chr. durchmachten.

Diese Entwicklung vom mythisch lebenden Jüngling zum geschichtlich denkenden "Mann des Überblicks" soll im folgenden in drei Stufen aufgezeigt werden. Auf der ersten sollen die mythischen Vorbilder behandelt werden, die im jungen Joseph das Bewusstsein seiner Bevorzugung und Auszeichnung hervorrufen und fördern; auf der zweiten Stufe, der des Rollenträgers, zeichnet sich neben dem mythischen Vorbild bereits das des modern denkenden Menschen ab. Mythische Denkbilder weisen immer zurück aufs früher Gegründete, Vorgezeichnete, während das Denken des geschichtlichen Menschen teleologisch ist: es verfolgt Ziele, die der denkende Geist theoretisch entwirft, d.h. ohne gegründete Vorbilder.

Die dritte Stufe kennzeichnet den Erhöhten in Ägypten, der als Wirtschaftsminister des bedeutendsten Reiches seiner Zeit regiert und kalkuliert; der Geschehnisse durch seinen Willen entscheidet, sie also nicht mehr einem mythischen Muster überlässt. Dieser Joseph handhabt den Mythos mit Humor;[3] mythische Formen sind ihm Schmuck und Verbrämung des Daseins, aber nicht mehr das Dasein an sich.

a. Mythische Vorbilder

Für Menschen, die im Mythos leben, sind Gedanke und Tat immer eine Einheit. "Zwischen Denken und Leben klafft hier keine Lücke."[4] Ihr Leben wird beurteilt und bewertet von Denkbildern, die in unbekannten Vorzeiten gegründet wurden, stets wiederholbar sind und auch für alle Zukunft als feststehend und wiederholbar angenommen werden. Ungenauigkeiten oder scheinbare Unstimmigkeiten werden zurechtgestutzt; denn nicht darauf kommt es an, dass das Geschehen sich genauso wie das Urmuster vollziehe, sondern dass auch noch im abgewandelten Geschehen das Prägemuster durchscheinend ist und dadurch seine ewige Gültigkeit beweist.

Das fundamentale Gesetz des mythischen Denkens ist das der Entsprechung, wie es sich für die Menschen dieser Denkweise unausgesetzt im Kosmos offenbart: Tag und Nacht, Sonne und Mond, Sommer und Winter, Leben und Tod entsprechen sich, indem sie sich als Teile zu einem Ganzen runden.

> Das Geheimnis ist in der Sphäre. Diese aber besteht in Ergänzung und Entsprechung, sie ist ein doppelt Halbes, das sich zu Einem schliesst. . . . Diese Wechselentsprechung nun zweier Hälften, die zusammen das Ganze bilden und sich zur Kugelrundheit schliessen, kommt einem wirklichen Wechsel gleich, nämlich der Drehung. Die Sphäre rollt: das liegt in der Natur der Sphäre. (IV, 189)

Auch alles irdische Geschehen ist Wiederholung und Entsprechung, dabei Neubelebung und Ausfüllung einmal gegründeter Formen. Das Augenmerk des mythischen Menschen ist darauf gerichtet, Anspielungen zu suchen und sehen zu wollen. Daraus gewinnt er das Vertrauen, in vorgezeichneten Spuren zu wandeln, was ihm Sicherheit und ein Gefühl des

Geborgenseins im Allgemeinen gibt. Nirgends steht der mythische Mensch als Einzelwesen da, das seinen dunklen Weg ohne jede Führung und ohne jedes Lichtzeichen zu beschreiten hat; denn Gestalten und Erlebnisse der Vorzeit haben ihm bereits den Weg geebnet. Zwar oft in anderer Form; aber dennoch nach demselben Grundprinzip. Und das Bewusstsein, dass nach ihm andere Menschen in seinen Spuren gehen werden, schliesst den Kreis seines Denkens zu einem allgemeinen Weltenplan: denn alles Geschehen ist geplante Ordnung.

Der junge Joseph kannte die Vorbilder seines Stammes. Selbst wenn der alte Eliezer nicht ausdrücklich von Jaakob bestellt gewesen wäre, Joseph zu unterweisen, hätte dieser die Geschichten von Abraham, Isaak und Jaakob, von ihrem Bündnis mit Gott und von ihrer Bevorzugung gewusst. Denn die Geschichten lebten in seinem Volk, sie wurden durch ständige Wiederholungen in erzählter und erlebter Form erhalten. "Ein 'Schönes Gespräch,' das hiess: ein solches, das nicht mehr dem nützlichen Austausch diente und der Verständigung über praktische oder geistliche Fragen, sondern der blossen Aufführung und Aussagung des beiderseits Bekannten, der Erinnerung, Bestätigung und Erbauung." Und: "Jeder in Stamm und Sippe hatte die Lehre der Geschlechtsfolge von Kind auf am Schnürchen" (IV, 116).

Namen und Leben der Vorfahren aber wurden zur lebendigen Gegenwart durch die Mittel der Identifikation und Imitation.

Wenn Eliezer, Jaakobs ältester Knecht, in ungenauer "Mondgrammatik" die erste und dritte Person seiner Erzählungen verschmelzen lässt, so berichtet er damit im Sinne des Mythos nichts Falsches. "Die Paradoxie des gleichzeitig Gegenwärtigen und Vergangenen war im

Mythos immer schon da,"[5] stellt Kerényi fest. Eliezer lässt dabei in allen Gestalten, die einmal "Eliezer, der älteste Knecht" waren, das Urmuster, den Eliezer kat'exochen transparent werden. Die Identifikation mit dem Urmuster gibt dem persönlichen Eliezer ein erhöhtes Selbstbewusstsein durch eine in unauslotbaren Tiefen verankerte Schwere. Identifikation bedeutet Konzentration, Sammlung von Kräften, die über Jahrhunderte verstreut sein mögen, um in dem Eliezer schlechthin gebündelt und vereinigt ihr bedeutendes Gewicht zu erlangen.

So identifiziert sich Jaakob, der Geschichtenreiche, mit Habel, Noah, Abraham, Isaak, ja selbst mit Rebekka[6] und Rahel-Ischtar,[7] und all diese Identifikationen verleihen ihm die so feierliche Würde seines Wesens, die ein Grund dafür ist, dass er von seiner Umwelt bewundert und gefürchtet wird.

Seine Geistesmacht bewirkte ein furchtbares Aufgehen der Gegenwart im Vergangenen, das völlige Wiederinkrafttreten des einst Geschehenen, seine, des Jaakob, persönliche Einerleiheit mit Noah, dem belauschten, verhöhnten, von Sohneshand entehrten Vater; und Ruben hatte auch im voraus gewusst, dass es so sein und dass er ganz wirklich und eigentlich als Cham vor Noah liegen werde. (IV, 94)

Sie alle, ob Isaak oder Ismael, Jaakob oder Esau, Joseph oder die Brüder gehen in Spuren und spielen ihre Rolle gemäss dem mythischen Vorbild als die von Gott Gesegneten, die "Mondhirten" und "Rechten," oder als die "Roten," als "Sonnenmann," "Wüstensohn" und Verstossene. Das Wissen um ihre mythische Rolle aber lässt sie diese Rolle bewusst und gewollt nachahmen. Die Imitation fügt der Identifikation ein Element subjektiver Absichtlichkeit hinzu; sie leistet Josephs "religiöser Hochstapelei" beträchtlichen Vorschub, denn sie vermag das Gegenwarts-

geschehen so zu drehen, auszuwählen und zu lenken, dass die mythische Anspielung darin sichtbar wird--gewisse Ungenauigkeiten mit in Kauf genommen. Imitation ist im Gegensatz zur Identifikation Ausbreitung der Kräfte. In der Imitation wird auch das Urmuster so weit gedehnt und oft bis zur Undeutlichkeit verallgemeinert, dass auch das Entlegenste, scheinbar Unstimmigste noch passend gemacht werden kann.

Als Jaakob mit seiner Sippe nach Ägypten aufbricht, berichtet der Erzähler in Anlehnung an die Worte der Genesis: ". . . also dass alle Seelen des Hauses Jakobs, die nach Ägypten kamen, waren siebzig."[8]

> Man brach auf zu siebzig Seelen,--das heisst: man erachtete sich für siebzig an der Zahl; aber das war keine gezählte Zahl, sondern ein Zahlgefühl und sinnige Übereinkunft: es herrschte dabei jene Mondlicht-Genauigkeit, von der wir wohl wissen, dass sie sich für unseren Äon nicht schickt, in jenem aber durchaus gerechtfertigt war und für das Richtige stand. (V, 1725)

Mit Humor belehrt uns der Erzähler, wie Zahlenmystik stimmig gemacht wird und dadurch für die im Mythos Lebenden durchaus nicht zum Stein des Anstosses wird. Stimmig muss allein die Imitation des Prägemusters sein, dann wissen sich die Menschen geborgen und eingebettet in die Ordnung aller Dinge: "Siebzig war die Zahl der auf Gottes Tafel verzeichneten Völker der Welt, und dass sie folglich die Zahl der aus den Lenden des Erzvaters hervorgegangenen Nachkommen war, unterlag keiner taghellen Nachprüfung" (V, 1725).

Josephs süssester Traum, den er träumte "vieltausendmal, . . . ist der vom Vorrang und von der Kindschaft" (IV, 119). Demgemäss sind auch seine Vorbilder, mit denen er sich auf mythische Weise identifiziert und die er nachzuahmen sucht, Gestalten von Vorrang und Kindschaft.[9] Grosszügig springt Joseph dabei vom babylonisch-kana-

anäischen zum ägyptischen mythologischen Raum, niemals aber zu einem Nicht-Erwählten und für immer Verworfenen. Den nichtssagenden Sklavennamen "Heda" legen ihm die Brüder beim Verkauf an die Ismaeliter zu; Joseph selber gebraucht ihn nicht.

Joseph wird von seinem Vater ausgesprochen bevorzugt, was dieser mit Worten und Taten ihm selber und aller Welt bei jeder Gelegenheit kundtut: "Das macht, weil er mein Erstgeborener ist von der Rechten und Liebsten" (IV, 114). Das Bewusstsein seiner Sonderstellung unter seinen elf Brüdern ist dem jungen Joseph das Selbstverständlichste von der Welt; er wird mit bevorzugten Namen ausgezeichnet, er allein geniesst den Unterricht des alten Eliezer, er braucht die Herden seines Vaters nur zu hüten, wenn es ihm gerade Spass macht, und--der verhängnisvollste Vorzug!--der Vater leiht ihm sein Ohr zu jeder Angeberei oder gar Verleumdung der Brüder. Vorrang und Sonderstellung hatte es in seinem Volke immer gegeben; hatte doch selbst Gott sich dieses Volk auserwählt und unter ihnen insbesondere den Erstgeborenen und Rechten seinen Segen zuteil werden lassen.

Genau besehen war Gottes Bevorzugung dabei nicht immer auf den Erstgeborenen gefallen. Die Bezeichnung "Erster und Rechter" bedurfte oft der Zurechtrückung, wie sie den mythisch denkenden Menschen nicht gar zu schwer fiel. Im "Schönen Gespräch" am Brunnen weiss Joseph dem Vater diese Zusammenhänge von Abrahams Erbe, der Verheissung und dem Vorrang, genau vorzusingen: "Und es war nicht bei allen Kindern Ebers," erklärt Joseph, "sondern des Stammes war es allein, den der Herr erwählt und in dem er die Erstgeburt sich ersah, nicht nach dem Fleische und Mutterleibe, sondern dem Geiste nach. Und die Sanften und Klugen waren es, die er erwählte" (IV, 118). Und in Nachahmung des

göttlichen Vorbildes gedenkt auch Jaakob zu verfahren. So wie Gott meist "undeutlich" ist und sich in Schweigen hüllt, so imitiert auch Jaakob ihn:

> Vielmehr liess er die Dinge in der Schwebe, indem er, abwartend, seinem Liebling den Ehrenplatz, den Platz des Erbes und der Erwählung, gleichsam offenhielt. Denn um die Erberwählung, den Segen Abrams handelte es sich, den Jaakob trug, den er an Esaus's Statt vom Blinden empfangen hatte und bei dessen Weitergabe auch er es nicht mit so rechten Dingen wünschte zugehen zu lassen, dass sie zu falschen würden. (IV, 415)

Für den jungen Joseph besteht nicht der geringste Zweifel, dass er zu den Erwählten der Kinder Ebers gehört. Dieses Wissen ist der tragende Grund seines Wesens, den der Dichter in unzähligen Nuancen psychologisch so ausbaut, dass das Wissen um den Vorrang von dem Willen zum Vorrang nicht zu unterscheiden ist. Den Willen zum Erwähltsein, zum Segensträger ihres Stammes hatten auch die Vorväter gehabt. Nur bei Joseph kommt eine Neigung hinzu, "aus der allgemeinen Denkrichtung Nutzen zu ziehen und auf dem Wege bewusster Selbstbeeinflussung die Leute damit zu blenden" (IV, 582). Er identifiziert sich nicht nur um der mythologischen Wiederholung willen mit den Vorfahren, sondern er ahmt ihr Sein und ihre Taten in erster Linie nach, um sich in ein möglichst helles Licht zu setzen. Joseph aber geht noch einen Schritt weiter als die Vorväter: nicht nur den Abrahamssegen beansprucht er; denn der scheint ihm sowieso sicher zu sein, sondern er identifiziert sich vorzugsweise mit Göttern und Helden, um deren Vorbild auch nach Möglichkeit noch zu übertrumpfen.

Als er von Eliezer die Legende von Etana erfährt, dem babylonischen Helden, der vom Adler zum Himmel emporgetragen wird und den

beim Anblick des Landes "wie ein Kuchen" und des Meeres "wie ein Brotkorb" leider die Furcht packt, so dass er "mitsamt dem Adler . . . in die Tiefe stürzt," da hofft Joseph, "dass er sich anders halten würde als Held Etana, gegebenen Falles" (IV, 408). Und er hält sich anders: Schon im entsprechenden Himmelstraum, den er dem staunenden und ehrfurchtsvoll zu ihm aufblickenden Benjamin mitteilt. Genau nach dem Vorbild trägt der Adler Joseph gen Himmel, von dem aus "das Land zu einem Kuchen geworden und das Meer so gross wie ein Brotkorb" war. Den Joseph aber trägt der Adler noch zwei Doppelstunden weiter, bis Land und Meer vollkommen verschwunden sind, er "aber fürchtete [sich] nicht" (IV, 462).

Wie im Traum, so übertrifft Joseph auch im Leben sein mythologisches Vorbild Etana. Er widersteht der Versuchung, den Ismaelitern zu entfliehen, um in die Geborgenheit der väterlichen Arme zurückzukehren. Keine Furcht vor dem bevorstehenden Ungewissen kann ihn dazu bewegen, "zurückzufallen." Denn er besitzt die Gewissheit, grösser als der Held Etana sie besass, dass das noch unbekannte Geschehen Aufstieg und Haupterhebung birgt, und er verzichtet um der Erfüllung des mythologischen Tammuzmusters willen auf Rückkehr und Geborgenheit, selbst noch in dem Bewusstsein, dem liebenden Vater durch sein Schweigen die allergrössten Schmerzen zu bereiten.

Thomas Manns Quellen für seine mythologischen Kenntnisse sind vorwiegend die Bücher von Alfred Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, zweite Auflage (Berlin, 1929),[10] und vor allem: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, dritte Auflage (Leipzig, 1916), gewesen.[11]

Abts[12] und Käte Hamburger[13] betonen beide die Kontroverse, die die Pan-Babylonische Schule, als deren Hauptvertreter Hugo Winckler und Alfred Jeremias anzusehen sind, hervorgerufen haben. Selbst Thomas Mann spricht in seinem Brief vom 11.6.1927 an den Rabbiner Jakob Horovitz von "dem von Mythologie freilich allzu besessenen Jeremias."[14] Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, dass Thomas Mann die von Jeremias vertretene Auffassung von der mythologischen Einheit des alten Orients, einschliesslich dem Alten Testament, aufgriff und in seiner Josephs-Tetralogie verarbeitete.[15] Allerdings zur Dichtung verarbeitete; d.h., dass der Mythos nicht als ein religiös-ethischer Komplex, sondern als ein aesthetischer behandelt wird.[16] Durch den humoristischen Stil Thomas Manns wird der Mythos als Fiktion und Spiel sichtbar gemacht und ihm damit seine gefährliche Suggestionskraft genommen, die gerade während der Entstehungsjahre der Romane von 1926 bis 1942 ein so verhängnisvolles Beispiel ihrer Macht gab.

Wenn oben behauptet wurde, dass durch den humoristischen Stil der Mythos als Spiel und Fiktion behandelt wird, so muss hinzugesetzt werden, dass diese Sicht die des Erzählers und Lesers in unserer Zeit ist. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass der Mythos für die dargestellten und in der Erzählung lebendig gewordenen Gestalten--besonders der Patriarchenbände--ernst gemeint ist, dass in der "Brunnentiefe der Vergangenheit" der Mythos lebendig war, dem wir, über den Brunnenrand gebeugt, als Spiel und Fest zuschauen.[17]

Für das Motiv des Auserwählten ist in den Josephsromanen das Tammuz-Adonis-Osiris-Motiv der altorientalischen Religionen von entscheidender Bedeutung. Diese Gottheiten stehen nicht nur für sich selber da, sondern weisen als mythentypologische Vorläufer gleichzeitig

auch auf Christus, den einzigen, wahren Gott.

Tatsächlich hilft mein Joseph selbst seiner Laufbahn besonders durch eine blendende und verschmitzt hochstaplerische Anpassung an das Tammuz-Osiris-Schema nach, wodurch er, im Verein mit der Schönheit seiner "Erscheinung," die Menschen bestimmt, ihn halb und halb, aber auch wieder mehr als halb und halb, für einen Gott, für den Gott zu halten,

so schreibt Thomas Mann 1934 an Kerényi.[18]

Tammuz wird von Thomas Mann mit Adonis gleichgesetzt, wie es seit Origines üblich war.[19] Verwandte Züge mit den beiden babylonisch-kanaanäischen Gottheiten weisen aber auch der phrygische Attis und der ägyptische Osiris auf.[20]

Es handelt sich in jedem Falle um einen jungen und schönen Gott, der in der Blüte des Lebens getötet, zerrissen oder zerstückelt, wird und in die Unterwelt niedersteigt, wo er seiner Auferstehung mit Hilfe der Mutter-Gattin-Schwester-Gottheit entgegenharrt. Seine Wiederkehr bedeutet den Anbruch eines neuen Zeitalters; das Leben auf Erden, das während seines oder seiner Mutter Aufenthalt in der Unterwelt erstarrt war, kann wieder spriessen, und Freude und Jubel herrschen erneut unter den Menschen.[21]

Der Widersacher des Schönen und Sanften, des Schäfers und Lieblings aber ist der "Rote," der Bruder und Zurückgesetzte. Er ist der Kain des Alten Testamentes, der wie ein wildes Tier, wie ein Eber, Löwe oder Bär, über den Begnadeten herfällt und ihn zerreisst.

Joseph war gewohnt, mit den Tammuznamen "Damu," "Dumuzi" oder "Dumuzi-Absû" gerufen zu werden, was in seiner mythischen Denkweise Identifikation und Nachfolge des Tammuz bedeutete. Dumuzi, "echter Sohn, Kind," gilt als Abkürzung von Dumuzi-Absû, "echter Sohn der Wassertiefe."

Im Adonishain offenbart Joseph dem jüngeren Bruder seine Identifikation mit dem allseitig beliebten Gott, indem er mit dessen Symbol, der Myrte, spielt und es zu seinen Gunsten deutet. (Später kommt zur Myrte noch der Ischtar-Tammuz-Schleier als Symbol hinzu, Rahels Ketônet passim.) Benjamin ahnt, dass es mit Josephs Eifersucht auf den Myrtenschmuck mehr auf sich hat als nur "die Erberwählung, die nominelle Erstgeburtswürde" (IV, 444), die von Seiten des Vaters über ihm schwebt. Er ahnt, dass es der göttliche Schmuck ist, "aufgespart den Aufgesparten und vorbehalten den Vorbehaltenen. Geweihte Jugend, das ist der Name des Ganzopfers. Aber die Myrte im Haar, das ist das Kräutlein Rührmichnichtan" (IV, 445).

Menschliche Erwählung spielt ins Göttliche hinüber, gemäss dem Gesetz der Entsprechung, dass oben unten sein und das Untere jederzeit wieder hinaufsteigen kann ins Obere. Götter sind einst Menschen gewesen und können in einem Menschen neu erstehen. Denn die Sphäre rollt. Die Gestirne in ihrem Auf- und Abstieg geben dem Menschen ebensosehr ein Beispiel dafür wie der Kreislauf der Natur: dem Keimen des Weizenkornes folgt im Herbst der Sicheltod. Doch nicht für immer. Aus dem "toten, begrabenen" Weizenkorn ersteht zu seiner Zeit die neue Pflanze und setzt den Kreislauf von Tod und Leben, Höllenfahrt und Haupterhebung fort.

In jeglicher Form identifiziert sich Joseph mit diesem Mythos, ob in den Natur- oder Astralmythen der babylonisch-kanaanäisch-ägyptischen Religionen, ob in ihren Göttermythen oder dem messianischen Glauben seines Volkes. Dieses ist sein Gedankengeheimnis, das er, seiner selbst nur allzu sicher, nur gar zu oberflächlich verbirgt und

das ironischerweise letzten Endes selbst dazu verhilft, dass es sich erfüllt. Indem er sich mit den Symbolen des Aufgesparten, des Gottes selbst, Kranz und Schleier schmückt und indem er die herausfordernden Träume seiner Auszeichnung erzählt, fordert er die Brüder auf, ihre Rolle als "Rote" zu spielen und ihn in die Unterwelt zu senden. Der Brunnen als Eingang zur Unterwelt ist der Beginn seiner Zeit in Scheol, im Toten- und Unterweltsreich Ägyptens bis zur Wiedererstehung und Erhöhung durch Pharao.

Und noch eine zweite Ironie des Schicksals spielt mit Josephs Göttermythos. Die Zeit in Ägypten, in der Unterwelt des Osiris, die die Vorbedingung für die göttliche Auferstehung sein sollte, wird als Vorbereitung für seine irdische Erhöhung gerade der Grund, weshalb er seinem Volke entfremdet wird und den Abrahamssegen verliert.

Die Brüder aber bleiben ihr Lebenlang die "Roten," so wie sie mit vor Wut geschwollenen, hochroten Gesichtern im Tale zu Dotan über den Geschmückten herfielen (IV, 555). Weder eine allgemeine Reue, noch die rettenden Absichten des von Natur aus gutmütigen Ruben können das Stigma des Brudermörders, der sie ja de facto gar nicht sind, von ihrem eigenen Bewusstsein nehmen. Sie bleiben in den Spuren ihrer althergebrachten Denkweise. Dass das Schema hier in mehrfacher Hinsicht abgewandelt ist, ändert nichts an seiner Gültigkeit. Statt des einen feindlichen Bruders stehen hier die Zehne als Einheit, und statt des Bruders wurde nur das Symbol, Rahels Ketônet, der Schleier der Ischtar-Tammuz, zerrissen. Aber stellvertretend entspricht das eine dem anderen und wird für das Prägemuster genommen; denn "sein" und "bedeuten" werden nicht unterschieden.

Die Brüder bewegen sich zeitlebens als die "Roten" im mythischen Raum, so wie auch ihr Onkel Esau es tat, obwohl er als der Verzeihende und Grossmütige dem betrügerischen, hochstaplerisch-verschlagenen Jaakob am Jabbok entgegentrat. Joseph dagegen bleibt nicht Spieler im Mythos, sondern spielt mit dem Mythos. Er kann unbedenklich aus der Rolle des Usiri in die des Helden Gilgamesch hinüberwechseln, als er sich vor Mut-em-enets Zudringlichkeit retten will, und wiederum in die Rolle des Thot-Hermes, als die Stunde in der kretischen Laube es gebeut. Denn er manipuliert den Mythos in zunehmendem Masse zu seinem Vorteil, womit er ihn schon verlassen hat und in eine logisch-analysierende Denkweise hinübergewechselt ist.

Zu Josephs Identifizierung mit mythologischen Vorbildern gehören aber besonders auch die Erwähltengestalten seines eigenen Volkes. Nicht nur Abraham, Isaak und Jaakob, auf die er in unzähligen Varianten anspielt: Auch er ist wie Abraham dem Gott seiner Väter verlobt, nachdem er mit ihm den Bund der Erwählten erneuert hat; auch Joseph ist das verweigerte Opfer Isaak, und wie Jaakob verbringt auch er seine "Labanszeit" im "Totenreich." Deutlich reiht Joseph sich ein in die Reihe derer vom Geschlechte Habels: "Denn obgleich Habel nicht Zeit hatte, Kinder zu zeugen, sondern auf dem Felde erschlagen wurde von Kain, um ihrer Schwester Noema willen, so sind wir doch vom Geschlechte Habels, des Zeltbewohners, und vom Geschlechte Isaaks, des Jüngeren, dem der Segen ward" (IV, 115). Auch die Anspielung auf Henoch, den der Herr auf geheimnisvolle Weise zu sich nahm und der "zum Metatron, dem grossen Schreiber und Fürsten der Welt" (IV, 115) ward, weiss er prophetisch auf sich zu münzen.

Thomas Manns Joseph steht als Erwählter zwischen den Habel-Figuren und Christus, in echt mythologischem Einheitsdenken. Christliche Anspielungen ziehen sich durch alle vier Romane. "Die Beziehung Josephs zum Gottessohn, zu der Geburt in Bethlehem, zur Kreuzigung, Höllenfahrt und Auferstehung, waren durch das Grundthema der Erwählung gegeben und berühren den christlichen Mythos."[22] Wenn aber gerade Amenhotep, der Ägypter, mit christlichen Denkbildern hantiert, so wirkt das befremdend und gekünstelt; selbst dann noch, wenn wir die christlichen Assoziationen als ein Mittel erkennen, die exaltierten und schwärmerische Gestalt des jungen Pharao zu erfassen.

In Jaakobs und Josephs Unterbewusstsein aber verschmilzt Josephs eigene, mit so viel körperlichen und geistigen Vorzügen gesegnete Person nur gar zu gern mit der prophetisch verkündeten Messiasgestalt des jüdischen Volkes. "Er ist das Lamm der Jungfrau." Obwohl der Kosename "das Lamm" für den Sohn Rahels, die "das Mutterschaf" hiess, nahe genug lag, so hatte doch Jaakobs Benennung eine viel tiefsinnigere Bedeutung. "Aber der Tonfall, in dem er es tat und von dem Lamm redete, das aus der Jungfrau hervorgegangen, hatte nichts mit Scherz zu tun, sondern schien für den kleinen Balg in der Hängewiege die Heiligkeit des fleckenlosen Erstlingsopfers aus der Herde in Anspruch zu nehmen" (IV, 350). Rahel war dem Jaakob von Anfang an als die Verkörperung der Liebesgöttin Ischtar erschienen, ihr Sohn musste daher der Dumuzi sein; aber er war eben auch das Lamm und "das Reis und der Zweig, der aus der zartesten Wurzel gebrochen war" (IV, 350) und den Jaakob als den Erlöser mit einer allgemeinen Segenszeit auf Erden zu verbinden beliebte.

Auf die Anspielung auf die Weihnachtsgeschichte bei der Geburt Ben-Oni, Ben-Jamins weist z.B. auch Altenberg hin.[23] Die Situation, wie auch geprägte Redewendungen über den mangelnden Raum in der Herberge lassen, vom Standpunkt der Erzählung aus gesehen, Zukünftiges als echt mythisches Geschehen transparent werden. Ebenso, als Joseph erstmalig vor Peteprê steht und "lächelnden Mundes" so "zauberhaft peroriert." Bei solchen Gelegenheiten erweist sich die Meisterschaft des Erzählers, der zwar "in der Geschichte, aber nicht die Geschichte ist"; denn er schlägt für uns Spätgeborene den Bogen zurück zur christlichen Messiasgestalt, für Joseph aber zu einer zukünftigen mythischen Wiederholung seiner selbst mit den Worten: "Nicht anders stand er da im dämmernden Säulenbau dieses Baumgartens als im Tempel ein begeistertes Kind, in dem Gott sich verherrlicht und ihm die Zunge löst, dass es kündet und lehrt zum Staunen der Lehrer" (IV, 894).

So kommt die mythische Denkweise seiner Zeit dem mit so vielen Vorzügen Gesegneten in vielerlei Formen entgegen und muss ihn in seinem hochstaplerisch-anmassenden Selbstbewusstsein fördern und bestätigen. Inwieweit aber die Umwelt das Ich bestimmt oder inwieweit Determination und Freiheit sich besonders im Auswerwählten bedingen, das soll das Thema einer Untersuchung im zweiten Abschnitt des ersten Hauptteils sein.

b. Der Rollenträger

Als Joseph von Potiphar so "zauberhaft peroriert" hatte und damit seinen derzeitig höchsten Herrn samt dessen Umgebung "stutzen" liess, musste auch Mont-kaw sich des neuerworbenen Sklaven annehmen. Die Motive für Mont-kaws bisherige Nichtbeachtung des Sklaven ruft uns

der Erzähler folgendermassen ins Gedächtnis:

> Wissen wir doch längst, dass, was ihn bisher davon abgehalten hatte [nämlich Joseph die ihm gebührende Beachtung zu schenken], nichts als schamhafte Scheu gewesen war vor dem, was ihn beim ersten Anblick des Rollenträgers heimlich angewandelt hatte und was den Regungen Potiphars selbst beim Gespräch mit dem Gartensklaven so sehr verwandt gewesen war. (IV, 899)

Joseph war als "Rollenträger" am Hofe Potiphars eingeführt worden; nämlich mit der von ihm selbst angefertigten Schriftrolle über die Handelswaren der Ismaeliter. In dem Augenblick, der für sein neues Leben (oder für die abgewandelte prophetische Erfüllung des alten!) von entscheidender Bedeutung werden sollte, "hielt Joseph die Rolle schon in Bereitschaft und trat damit vor, indem er sie entrollte" (IV, 795). Joseph aber "entrollte" in diesem Augenblick in zweifacher Hinsicht seine Rolle.

Die Doppeldeutigkeit des Rollenträgers selbst wird in diesem doppeldeutigen Ausdruck sichtbar. Wir wissen bereits, dass Joseph sich wie alle Menschen seines Volkes und des grössten Teiles seiner Zeitgenossen als Träger einer mythischen Rolle empfand. Die Anmassung seiner persönlichen Rolle hatte ihn ja in die Grube und nach Ägypten geführt; und dass Joseph auch dort noch nicht bereit war, das Spiel dieser Rolle aufzugeben, wird überdeutlich in seinem neuzugelegten Namen: Osarsiph, mit dem er sich erstmalig nennt, als der alte Ismaeliter ihm die Geschichte des zerrissenen Usir, des Gottes der Unterwelt, erzählt hatte (IV, 693). Mit diesem Namen zeigt Joseph an, welches Ziel er anstrebt, nämlich der Höchste in der Unterwelt zu werden. Aber er ist jetzt bereits in doppelter Hinsicht ein Rollenträger geworden: der Spieler einer mythischen Rolle und ein Schreiber-

sklave mit einer Schriftrolle in der Hand, also ein Mensch des praktischen Lebens, wie ihn die Zivilisation Ägyptens brauchte und schätzte. Er ist damit gekennzeichnet als ein Mensch moderner Zeit, der Mass und Zahl mit Genauigkeit handhabt, der abstrakte Zeichen für konkrete Dinge zu setzen weiss und der Symbole erkennt, die eine Sache bedeuten, sie aber nicht mehr selber sind. Als ein Schreibersklave und Mensch des praktischen Lebens erscheint er den meisten Ägyptern, aber nicht allen. Denn immer wieder sollte er Menschen begegnen, die er "stutzen" liess, die hinter seiner zunehmend rationalen und bedeutenden Rolle im Wirtschaftsleben eines hochzivilisierten Volkes etwas ahnen von der anderen Rolle, der des im Totenreich verborgenen Gottes, der seiner Wiedergeburt entgegensieht.

Joseph selber zweifelt an keiner seiner beiden Rollen. Es gehört zu seiner Doppelnatur, gesegnet mit einem Segen von oben und aus der Tiefe, dem Weh-Froh-Menschen, als welchen ihn der Dichter in Anspielung an Gilgamesch immer wieder erscheinen lässt, dass er beide Seinsweisen, eine mythische und eine rational-logische, empfinden und vor sich selber repräsentieren kann. Diese doppelte Denkweise ist aber nur dann möglich, wenn entweder keine oder zumindest eine nicht ganz ernst genommen wird. Joseph wird in zunehmendem Masse zu einem "Ironiker des Mythos."[24]

Über die Ironie bei Thomas Mann ist schon Vieles geschrieben worden,[25] so dass es sich im Rahmen dieser Arbeit erübrigt, noch einmal auf dieses wichtige Problem einzugehen. Thomas Mann selber hat in seinen Reden und Essays wesentlich zur Auslegung der Ironie seiner Werke beigetragen und gelegentlich darauf hingewiesen, dass er die

epische Ironie als eine liebevolle Ironie versteht ("Die Kunst des Romans," X, 353), weswegen Käte Hamburger es korrekterweise vorzieht, diese Art von Ironie als Humor zu bezeichnen. In einer Rundfunkdiskussion, später betitelt: "Humor und Ironie" (XI, 801), stellt auch Thomas Mann fest: "Ich freue mich immer, wenn man in mir weniger einen Ironiker als einen Humoristen sieht." Solch ein Ausspruch mag aufschlussreich sein, darf uns aber nicht dazu verleiten, jedes Wort des Dichters für bare Münze zu nehmen. Für die Frage, ob die Struktur der Josephs-Romane humoristisch oder ironisch sei, ist allein das Werk selbst massgebend. Diese Frage hat Käte Hamburger in ihren Analysen: Joseph und seine Brüder (Stockholm, 1945) und in der Erweiterung: Der Humor bei Thomas Mann (München, 1965) gültig zugunsten des Humors entschieden. Der Humorist erkennt ebenso wie der Ironiker eine Diskrepanz zwischen Sein und Schein; aber wo die Ironie bewertet und kritisiert, nimmt der Humor die Diskrepanz lediglich zur Kenntnis und belächelt sie. "Die Voraussetzung dafür, dass die Diskrepanz zwischen Eigentlichem und Uneigentlichem das Lächeln des Humors erzeugt, ist, dass das Eigentliche, der eigentliche Sinn, der noch in seiner uneigentlichsten Erscheinungsform erkennbar ist, von ethisch-humaner und nicht von anti-humaner Natur ist."[26]

Tatsächlich ist das tragende Element der Josephs-Romane der Humor, mit dessen Hilfe die innere Wandlung Josephs von einem Gesegneten seines Volkes zu einem weltlich Erhöhten motiviert und dargestellt wird.

Joseph hatte durch sein Grubenerlebnis gelernt; er konnte sich unter den Ägyptern kontrollieren und Dinge für sich behalten. In

seinem Abscheu und seiner Skepsis gegenüber manchen Bräuchen Ägyptens war er der echte Sohn seines Vaters geblieben; doch konnte er jetzt, im Gegensatz zu Jaakob, seine Gefühle verbergen und wusste, was er seinen Mitmenschen vertrauen und zumuten durfte. Ja, er lernte sogar, die Gefühle anderer zu beobachten und zu respektieren. Sein Flehen aus der Grube für den Vater daheim hatte schon dem Ruben seine innere Wandlung offenbart. Vor Mont-kaw und Peteprê bittet Joseph nun für den früheren Vorleser, den er jetzt verdrängen soll. Da er Joseph ist, ist allerdings auch diese Fürbitte nicht ganz selbstlos und verfehlt weder ihren günstigen Eindruck auf Mont-kaw noch ihre Wirkung auf den Vorleser, der ob solcher Rücksichtsnahme dem Joseph günstig gewogen wird (V, 939).

Vor allem aber hütet Joseph jetzt das Geheimnis seiner mythischen Rolle besser als vor den Brüdern. Dabei kommt ihm zu Hilfe, dass in dem so anders gearteten kulturellen Raum, in dem er sich in Ägypten bewegt, seine Anspielungen nicht immer so gut verstanden werden, wie es unter den Brüdern und Stammesgenossen der Fall war. Der Segen, der über ihm schweben soll, wird z.B. von Gottliebchen, dem Zwerg, auf seine Art als Zauber gedeutet und ist auch in der Tat nicht immer davon zu unterscheiden, so wie es schon bei Jaakobs Spiel mit den Stäbchen war!

Für die verschiedenen Ebenen seines Rollenspiels braucht Joseph Zuschauer; obwohl "mythische" Schauspieler auch vor und für Gott spielen, so haben sie doch auch irdische Zuschauer für ihre Existenzberechtigung nötig. Weder Jaakob noch Joseph sind je weit davon entfernt, ihr mythisches Rollenspiel in eine Schauspielerei übergehen zu

lassen[27] und sind damit Wesensverwandte von Felix Krull, dem Schauspielerei zum Lebensinhalt wird.

Joseph ist sich seiner Wirkung auf andere sehr wohl bewusst und hilft dieser Wirkung nach besten Kräften nach, wo es ihm auf Beeinflussung des anderen ankommt. Er weiss, dass seine grösste Macht in seinen nachtschwarzen Rahelaugen liegt, die er immer genau im rechten Augenblick aufzuschlagen weiss; er bietet dann seine Augen dar als Eingang zu seiner Seele, durch den die plötzlich so Betroffenen, wie Ruben, Mont-kaw, Mai-Sachme, einen tiefen Einblick erhalten in sein doppeltes Sein, sein Rollenspiel, seinen Gesegnetenstand:

Er schlug plötzlich den Blick gross und offen zu dem des Bruders auf: nicht so, dass er sich angreifend in diesen versenkt und gedrängt hätte, sondern er bot sich eben nur still und offen zum Hineinschauen dar, das blinzelnd-bestürzte Bohren der entzündlichen Lea-Augen ohne Erwiderung aufnehmend in seine Unergründlichkeit.
Der Turm wankte. Dem grossen Ruben graute es. (IV, 500)

Auf der Ebene der Realität, dem täglichen Leben, hat Joseph in zunehmendem Masse Zuschauer genug, bewundernde und neidische, fördernde und solche, die ihn zu Fall bringen. Aber sein geheimnisvolles Spiel mit der unklaren Anspielung, wer er denn nun eigentlich in Wahrheit sei, wird nur von ganz bestimmten Menschen geahnt. Es sind dieses kluge, sanfte, aber vor allem bescheidene Menschen mit viel geringerem Selbstvertrauen, als Joseph es hat. "Es ist etwas Eigentümliches um diese Art von eingeborener Resignation, die sich als redliche Tüchtigkeit äussert und auch als ruhige Duldsamkeit gegen Unbilden des Lebens, um derentwillen ein anderer die Götter mit zeternden Vorwürfen überschütten würde" (V, 984). Auch Mont-kaw verlor Weib und Kind wie Jaakob; aber nie wäre er der Mann gewesen, deshalb so greulich mit

seinen Göttern abzurechnen, wie jener es tat. Er gehörte eben nicht zu den Gesegneten, bei denen "Einfalt und Frechheit" (IV, 494) in so geheimnisvoller Weise gemischt sind, dass niemand sie zu unterscheiden vermöchte.

Diese selbstlosen und tüchtigen Helfer der Gesegneten begegnen uns im Romanwerk Thomas Manns immer wieder. Joachim Ziemssen war bereits ein Vorläufer, und Serenus Zeitblom sowie Abt Gregorius werden diese Reihe der liebenswürdigen, aber freiwillig zurücktretenden Menschen fortsetzen.[28] Josephs Leben aber ist besonders reich an solchen Helfern, die das Aussergewöhnliche in ihm erkennen und selbstlos fördern, weil sie ergriffen werden von der Erkenntnis des Auserwählten. So wie Ruben Josephs "Beschützer" während der Verprügelung durch die Brüder war, so war Mont-kaw sein Beschützer und Wegbereiter beim Eintritt in das neue, fremde Leben im Hause Potiphars. Und als der letzte Aufstieg aus der Unterwelt zu bewältigen ist, wacht der gütige Mai-Sachme über Joseph. Wieder ein Mann, der verzichten lernen konnte, dessen drei Liebschaften (im mythischen Spiel wie <u>eine</u>) nur in seiner Dichtung existieren, der als Arzt im Gefängnis wie später als Aufseher in Josephs Haushalt zum Dienen und Helfen prädestiniert ist. All diese Gestalten, zu denen in gewisser Weise auch der alte Ismaeliter, Gottlieb, der Zwerg, und Potiphar zu zählen wären, sind notwendige Gestalten, auf deren Schultern der Auserwählte zu seiner Erhöhung steigen muss. In einem späteren Kapitel dieser Arbeit soll unter dem Thema von "Schuld und Opfer" auf diese notwendigen Statisten in Josephs Rollenspiel zurückgegriffen werden.

Dass auch Mai-Sachme Josephs mythische Gottesrolle ahnte, möge

folgendes Zitat belegen:

Die Sympathie und das Vertrauen, mit einem Wort: der Glaube, den Josephs Erscheinung und Wandel jenem einflösste, ging vielmehr aus dem untrüglichen Gefühl eines guten Mannes für die göttliche Huld, das heisst: für das Göttliche selbst hervor, das mit diesem Züchtling war, --wie es ja die Art und geradezu das Kennzeichen des guten Menschen ist, das Göttliche mit kluger Andacht wahrzunehmen. (V, 1329)

Besondere Beachtung verdient die Bedeutung des Namens für einen Rollenträger; wurde doch dem Namen von jeher magische Kraft zugeschrieben. Durch das Zulegen des Namens eines Vorfahren oder Gottes wird die mythische Identifikation vollzogen. Damit hängt auch zusammen, dass derjenige, der die Dinge mit Namen zu nennen weiss, Macht über sie gewinnt. "Meine Ohren sollen still offen sein, . . . dass die inneren Bewandtnisse des Hauses mir ihren Namen nennen und ich Herr über sie werde in meinem Geist" (IV, 846), so verkündet Joseph dem vertrauten Zwerg seine Absichten, die Gespräche der heiligen Eltern belauschen zu wollen, wodurch er dann tatsächlich die geheimen Fragwürdigkeiten des "peinlichen Segenshauses" (IV, 898) Potiphars erfährt. Sein Wissen um die tiefe Tragik von Peteprês und Mut-em-enets Ehe aber gibt ihm die Macht, sich selber mit dem anzüglich-berechnenden Gespräch im Baumgarten über "Bäume, Bienen und Vögel" und über die "göttlich-heilige Null und Zwei" in Potiphars Vertrauen einzuschmeicheln.

Wie sehr Joseph seine mythische Götterrolle auch in Scheol beibehält, dem robusten Totenreich, von dessen eigentümlichen Bewandtnissen seine sehr lebenstüchtigen Bewohner allerdings nichts ahnen, zeigt Josephs Name "Osarsiph," "der wunderliche und offenbar aus Anspielung gebildete Name" (V, 1332). Obwohl nicht unbekannt, erregt er doch wieder gerade bei den empfindsamen Menschen wie Mont-kaw und

Mai-Sachme Verwirrung und Erstaunen, indem er die Zwielichtigkeit und Undeutlichkeit in der Person Josephs durchscheinen lässt.

Bezeichnenderweise aber wird der Name Osarsiph nicht mehr gebraucht, sobald Josephs Rolle im Totenreich sich erfüllt hat und ihm von Pharao "das Haupt erhoben wird." Dem befragenden Beamten, der ihn zu Pharao führt, antwortet der gewitzigte Joseph: "Osarsiph hiess ich" (V, 1410). Vollkommen im Bewusstsein der Rolle, die er von nun an tragen wird, kann er nunmehr die des Totengottes ablegen und dem Pharao dann gestehen, dass "Osarsiph" nur ein den Umständen angepasster Name sei, was bezeichnenderweise den Pharao nicht durch seine mythischen Anspielungen beeindruckt, sondern lediglich in Hinsicht auf die praktische Erwägung, dann auch seinen eigenen Namen den Umständen anpassen zu können; nämlich sich Echnaton zu nennen. Pharao und Joseph stehen hier auf der gleichen mythenfernen Stufe, jedoch mit dem Unterschied, dass Joseph den Augenblick für gekommen sieht, über die Stufe des Mythos hinwegzuschreiten, Pharao jedoch diese Stufe nicht ernstlich durchlebt hat und darum mit dem Namenswechsel nur spielt.

Joseph macht dieses Geständnis aber erst, als er schon so gut wie sicher ist, dass Pharao seinen Totennamen nicht nur "zudecken," sondern sogar "ersetzen" wird, ersetzen mit Namen des Lebens (V, 1490). Jetzt sind seine Namen nicht mehr <u>die</u> mythischer Vorbilder, wie vordem Dumuzi, Adonai oder Osarsiph, sondern Funktionen seiner Tätigkeit, und diese Namen werden ihm gegeben. Er ist unter anderem der "Ernährer des Volkes," der "Schattenspender des Königs," "Mann der Vorsorge und Austeilung," "Fürst der Vermittlung" und "Mehrer der Lehre." Damit ist der mythische Raum als ernsthafte Lebensgrundlage für Joseph end-

gültig verlassen; nur noch als Fest und Spiel tritt er auf im Leben des weitblickenden und tatkräftigen Mannes, wie z.B. in den Riten und Bräuchen seiner eigenen Hochzeit und bei dem mythologischen Getue um seine Frau, "das Mädchen" Asnath.

c. Der Erhöhte in Ägypten

Josephs innerer Wandlung kommt der Zeitgeist der Amenhotep-Epoche in Ägypten, d.h., jener Epoche, in die Thomas Mann seinen Joseph in die Geschichte Ägyptens eintreten lässt, besonders entgegen. Hatten schon unter Amenhotep III. althergebrachte und erstarrte Bräuche dem neu erstrahlenden Licht, das von Atum-Rê und seiner neuen Geistigkeit ausging, weichen müssen, wie z.B. die Geschwisterehe, wodurch Huij und Tuij in ihren Konflikt gerieten, so setzte sich dieser Prozess in verstärkterem Masse unter dem "Hor im Palaste," dem schwärmerisch-ekstatischen Amenhotep IV. fort, der in jeder Hinsicht zu übertreiben beliebt: mit Josephs "Vergoldung," mit der Abschaffung des Osiris-Glaubens und mit einem menschlichen Zartgefühl, das sich bis zum Mäuslein, Küken und Sohn des Wurmes hinabbeugt.

Dieser junge Pharao aber verehrt das Licht und setzt die Sonne über alle anderen Gestirne; er verehrt damit im wesentlichen das, wofür die Sonne als Symbol steht: die Aufklärung und Geistigkeit, Menschenwürde und -recht, kurz, die Zivilisation und den Fortschrittsglauben, die immer zu den Zeiten der Menschheit gehören, in denen sich diese auf ihr höheres Sein besinnt.

Hatten in den Patriarchenbänden die Sonne und die Sonnenmenschen für die "Roten," d.h., die Ungeschlachten, Groben und Gewalttätigen gegolten, so erscheint in den ägyptischen Bänden, besonders in *Joseph,*

der Ernährer, die Sonne mit positivem Vorzeichen als das Symbol des Geistes und der Klarheit, während das Mondsymbol mit seinem zweideutigen Dämmerschein jetzt weniger Milde und Erwählung als chthonisches Dunkel offenbart. Mut-em-enet tritt daher nach der Joseph-Episode als Mondnonne auch wieder in den Bereich des Unteren, d.h., des Irrational-Mythischen zurück; in jenen konservativen Bereich, den Amun beherrscht und die steinerne, ewige Sphinx überwacht.[29] Sie verschwindet damit vollkommen vom Hof Echnatons, an dem der Geist einer überfeinerten, hochzivilisierten Spätzeit herrscht, der zwar formell auch in Peteprês Hause gepflegt wird, den wir dort aber als "hohle Würde" kennengelernt haben.

Joseph aber fühlt sich wohl im Lande der Spätzeit: trotz religiöser Vorbehalte seinem Gott gegenüber, wird Joseph schnell zum Ägypter; denn das Land der Söhne und Enkel ist ihm gemäss. In ihm selber lebt eine verfeinerte Geistigkeit, rationaler und logischer als Jaakob, der Intuitive und Gefühlsreiche, sie besass. So kommt es Joseph sehr zustatten, dass Wort und Schrift im Ägypten seiner Zeit höher geschätzt werden als Kriegshandwerk und körperliche Arbeit. "Denn im Worte und nicht in der Hand ist Herrschaft und Überblick" (IV, 902), belehrt ihn Mont-kaw, und diese Lehre weiss Joseph wohl zu nützen.

In einen Wechsel der Symbolbedeutung wie den von Sonne und Mond kann sich ein anpassungsfähiger, kluger Kopf wie der Josephs ebenfalls spielend hineindenken. Denn fremd sind ihm veränderte Aspekte nicht. Hatte er doch schon von Jaakob erfahren, wie diesem überständige und greuelerregende Bräuche aus dunkler Vorzeit Abscheu und Übelkeit

erregten wie etwa das Opfer der Erstgeburt, das Laban im Keller seines Hauses vergraben hatte. "Laban handelte nach überständigem Brauch und beging schweren Fehler damit. Denn es ekelt den Herrn das Überständige, worüber er mit uns hinauswill und schon hinaus ist, und er verwirft's und verflucht's" (IV, 474), so hatte Joseph bereits von seinem Vater gelernt. Daher erkennt er auch in dem "schnitzerhaften Schnippchen" (IV, 875) von Peteprês "Elterlein," wie sehr hier das Erstarrte und Überholte versucht hat, durch ein verfehltes Opfer das Neue günstig zu stimmen und damit gerade für immer den Segen von Peteprês Hause verbannte. Joseph weiss sehr wohl zwischen ehrwürdig und überständig zu unterscheiden und beweist damit, wie sehr er bereits beim Eintritt in Ägypten ein rationaler Denker ist:

> Denn leicht gilt dem Menschen das Alte für ehrwürdig, eben weil's alt ist, und lässt eines fürs andere gelten. Ist aber doch manches Mal ein Fallstrick mit des Alten Ehrwürdigkeit, wenn's nämlich einfach bloss überständig ist in der Zeit und verrottet--dann tut's nur ehrwürdig, ist aber in Wahrheit ein Greuel vor Gott und ein Unflat. (IV, 688)

Wiederholung ist selbst innerhalb des mythischen Schemas Wandlung; wenn aber die Wandlung vorausschaut auf das Neue, Noch-nicht-Dagewesene, dann ist eine neue, geschichtliche Zeit angebrochen; denn das Althergebrachte schaut zurück, um selbst in der Abwandlung noch mit dem mythischen Vorbild zu liebäugeln. Dieser Wandel vom mythischen zum geschichtlichen Menschen geschieht immer progressiv; es wäre falsch, einen einzigen und genauen Wendepunkt für die veränderte Denkart angeben zu wollen. Und doch gibt es, wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in Josephs Geschichte Besinnungsstunden, in denen der Wandel des Aspektes plötzlich aufleuchtet. Eine solche Besinnungs-

stunde war das erste Grubenerlebnis für Joseph noch nicht,[30] so sehr er sich auch auf seine Fehler, auf "das sträfliche Vertrauen und die b blinde Zumutung" besann; denn in der zweiten Schicht seines Bewusstseins frohlockte er gerade über die Deutlichkeit des göttlichen Geschehens, das ihn über die Grube zur Wiedergeburt und Haupterhebung tragen würde. Die drei Brunnentage als Bestätigung seiner göttlichen Rolle sind noch weit entfernt von der Stunde, in der er erkennt, dass sein mythisches Rollenspiel eine Schauspielerei war; in der aus dem Götterspiel ein Menschenspiel wird und "die Geschichte auf die Erde kommt."

Diese Stunde ist angebrochen, als der Dreissigjährige vor Pharao steht und der Mutter des Geistesabwesenden erklärt, was man bisher noch nicht wusste und kannte: "Es ist eine Schicksalsgründung, dass einer recht sein kann auf dem Weg, aber der Rechte nicht für den Weg. Das gab's nicht bis heute, wird's aber von nun an immer wieder geben. Ehrfurcht gebührt jeder Gründung" (V, 1472). Joseph spricht hier von einer Schicksalsgründung, nämlich seines persönlichen Schicksals, nicht mehr von einem mythischen Vorbild. Er erkennt, dass er aus den mythischen Spuren hinausgetreten und in sein persönliches, individuelles Schicksal eingetreten ist. Der Rechte auf dem Wege seines Volkes sollte Juda werden; aber Joseph ist sehr recht auf dem Wege zu seinem Menschentum, das ihn an erhöhter Stelle zum Mittler und Helfer seiner Mitmenschen werden lässt. Er kennt jetzt seine menschliche Rolle im Wirtschaftsleben Ägyptens: "Denn euer Bruder ist kein Gottesheld und kein Bote geistlichen Heils, sondern ist nur ein Volkswirt" (V, 1686), bekennt er den Brüdern. Als solcher hat seine

Rolle nun persönlichen Gehalt; er ist ein geschichtlich verantwortlicher Mann geworden, dessen Geist dem Leben dient. Das Allgemeine hat in Joseph, dem Erhöhten und seinem Volk Verfremdeten, seine Abwandlung ins Besondere erfahren. Vorsorge treffen, für die Zukunft planen, kaufmännisch gegen Pächter und aus politischen Gründen nachsichtig gegen die Priester vorzugehen, das hatte es bisher in Josephs Stamm noch nicht gegeben und ist sein ganz individuelles Verdienst.

2. Segen, Schuld und Opfer des Auserwählten

a. Der Segen als Willkür Gottes (oder: Der Segen als Schickal)

In einem Roman, dessen wesentlichstes Motiv das des Auserwählten ist, muss die rätselhafte Frage nach dem Segen irgendwann gestellt werden. Was ist ein Segen? Wer empfängt ihn? Was bedeuten die Formulierungen "gesegnet sein" und "ein Segen sein"?

Die Frage, warum Joseph als einziger unter Jaakobs zwölf Söhnen so sehr mit körperlichen und geistigen Vorzügen ausgezeichnet ist, kann letzten Endes nur als Willkür einer unbekannten Instanz beantwortet werden.[31] Thomas Mann verlegt die metaphysische Frage nach Vorrang und Erwählung daher auch im Josephsroman sehr geschickt in die uns entzogenen Gefilde göttlicher Umgebung.

Die beiden Vorspiele "Höllenfahrt" und "Vorspiel in oberen Rängen" schlagen Töne und Akkorde an, die in vielfachen Variationen "auf Erden" durchgespielt werden. "Höllenfahrt" setzt den Ton für den Abstieg des Auserwählten, nach dem Muster von Ischtars Höllenfahrt. So wie wir mit dem Erzähler eine "Höllenfahrt" zu den Brunnentiefen der Vergangenheit unternehmen, so beginnt auch für Joseph schon im ersten

Kapitel am Brunnen eine unaufhaltsame "Höllenfahrt." Das "Vorspiel in oberen Rängen" aber, das den vierten Band, Joseph, der Ernährer, einleitet, eröffnet den Aufstieg; denn die zweite Grube ist für Joseph tatsächlich, wie die Engel schmollend feststellen, nur ein "Vehikel zur Erhöhung"; es ist mit Heraklit "der Weg hinab, der hinaufführt"; es ist die Entsprechung, die sich zum ganzen eines Menschenlebens, noch dazu eines bevorzugten, rundet.

Dass es "das Menschenwesen, . . . dies Rätselwesen, das unser eigenes natürlich-lusthaftes und übernatürlich-elendes Dasein in sich schliesst und dessen Geheimnis sehr begreiflicherweise das A und O all unseres Redens und Fragens bildet" (IV, 9), dass es dieses Menschenwesen ist, das der Dichter grundsätzlich bei allem Erzählen im Auge hat, lässt er uns schon am Anfang dieses Monumentalwerkes in aller Deutlichkeit wissen. Denn Joseph steht nicht nur, wie fast alle Gestalten dieser Romane "nach hinten offen," sondern auch gewissermassen nach vorn, bis zu uns. Auch uns betrifft die Entwicklung zu einem Menschentum, das Joseph am Ende der Romane erreicht hat. Hinter dem Phänomen "Joseph" steht immer gleichzeitig das Urphänomen dieses Rätselwesens "Mensch."

Im achten Kapitel der "Höllenfahrt" entwickelt der Erzähler den auf dem gnostischen Märchen basierenden, jedoch abgewandelten "Roman der Seele." Immer noch ist er dabei auf der Suche nach Urgründungen in der Tiefe der Vergangenheit, da sich alle bisher dargelegten Gründungen, wie die Sintflut, der Turmbau zu Babel, ja selbst das Paradies, noch als Scheingründungen erwiesen haben. Zum Ursprung des Menschen, so belehrt uns der Erzähler, müssen wir noch tiefer hinabsteigen in

längst unvorstellbare Vergangenheiten, denn: "die Geschichte des Menschen ist älter als die materielle Welt, die seines Willens Werk ist, älter als das Leben, das auf seinem Willen steht" (IV, 39). Dieser Ausspruch überrascht uns, die wir gewohnt sind, in geschichtlicher und wissenschaftlicher Form zu denken; die wir die Entwicklung des Lebens nur nach den Gesetzen der Evolution, vom Einfachen zum Komplizierten, zu erfassen vermögen. Der Dichter aber erreicht zweierlei mit seinem erstaunlichen Ausspruch: Er bewirkt erstens gleichsam eine 180 Grad-Drehung unseres Denkens, indem er uns aus unserem logisch-analytischen Denken hinauszwängt in eine Vorstellung, die uns nicht mehr gemäss ist und die wir niemals als die wissenschaftlich richtige akzeptieren werden, die uns aber die Augen dafür öffnet, dass man auch angeblich "feststehende" wissenschaftliche Erkenntnisse "so und auch wieder so" (IV, 437) sehen könnte. Dass es also auch möglich ist, neben der geschichtlichen und wissenschaftlichen Erkenntnis ein anderes Verstehen und Verhältnis zur Welt zu haben, nämlich ein mythisches. Dieses aber ist das Gebiet, das dem Dichter zu beschreiten erlaubt, dem Wissenschaftler dagegen verwehrt ist. Hermann Broch scheint diese Befugnis und Befähigung des Dichters, ins Mythische der Menschenseele vorzudringen, gerade am Beispiel Thomas Mannscher Erzählkunst für besonders wesentlich erachtet zu haben, da er seinen Beitrag zur Sonderausgabe der <u>Neuen Rundschau</u> 1945 zum siebzigsten Geburtstag Thomas Manns betitelte: "Die mythische Erbschaft der Dichtung," und darin die zweifachen Wurzeln des menschlichen Seins, Mythos und Logos, folgendermassen formuliert:

Denn im Mythischen enthüllt sich der Menschenseele Grundbestand, und er enthüllt sich ihr, indem sie ihn im Geschehen der Welt, im Geschehen der

Natur wiedererkennt und zur Aktion bringt; es ist der gleiche Vorgang wie jener, mit dem der Menschengeist seinen Grundbestand als das Logische begreift und im Kausalgeschehen des Aussen--dieses hiedurch beherrschend--wiederfindet. Von solch doppeltem Grundbestand des Menschenseins bedingt, vollzieht sich in Mythos und Logos das Erfassen der Welt: sie sind die beiden Urbilder von Inhalt und Form, unlösbar wie diese einander zugeordnet, und ebendarum sind sie im menschlichsten aller menschlichen Phänomene, in der Menschensprache . . . wundersam ineinandergespiegelt und zu wundersamer Einheit gebracht.[32]

Nur der Dichter kann uns "die wundersame Einheit," aus zweifacher Weltschau gebildet, ins Bewusstsein rufen und tut das mit einer Behauptung wie der, dass die Geschichte des Menschen älter sei als die materielle Welt, die ein Werk seines Willens sei und sogar älter als das Leben, das auf dem menschlichen Willen beruht.

Damit aber ist der menschliche Wille zu einem primären Prinzip erhoben, und das ist der zweite, für das Thema dieser Arbeit so bedeutende Gewinn dieses überraschenden Ausspruchs, dass nämlich schon im Vorspiel, auf der Suche nach den Urgründungen und nach dem Wesen des Menschen schlechthin, der grundlegende Gedanke des Auserwähltenmotivs angeschlagen wird, welcher darin besteht, dass nur derjenige zu den Auserwählten gehört, der der Erwählung willentlich und bewusst nachhilft. Da die materielle Welt als ein Aussen-Sein anders gesehen auch ein Innen-Sein des Menschen ist, weil sie auf seinem Willen basiert, so ist auch das Verhältnis eines besonders ausgezeichneten Menschen zu seiner Umwelt zu einem grossen, wenn nicht ausschlaggebenden, Teil von seinem eigenen Willen bestimmt.

Dem gnostischen Märchen zufolge hat die Urseele, der erste Abgesandte Gottes gegen das in die Schöpfung eindringende Böse, sich in die formlose Materie verstrickt und unter Mithilfe Gottes in diesem Kampfe die Welt der Formen geschaffen; dadurch sind Leben und Tod in die Welt

gekommen. Aus der Verbindung der Seele, dem urmenschlichen Prinzip, mit der Materie und mit Unterstützung des Geistes, des zweiten jedoch mit ihr wesensidentischen Abgesandten, ist also die Schöpfung hervorgegangen. Der Urmensch, der adam qadmon, ist also nicht nur Mittelding zwischen Engel und Tier, sondern ist auch Mittler zwischen Gott und seiner Schöpfung--Mitschöpfer und gleichzeitig Geschöpf. Er ist das zum Mittler prädestinierte Doppelwesen, welches dem gnostischen Märchen zufolge "die Merkmale göttlicher Herkunft und wesentlicher Freiheit mit schwerer Verfesselung in die niedere Welt unentwirrbar vereinige" (IV, 40). Da er aber vor allem das Wesen ist, das die Welt durch seinen Willen formt, so erhellt daraus besonders für den Auserwählten, der in mancherlei Hinsicht ein potenzierter Mensch ist, dass dem "Angeboren-Sein" aussergewöhnlicher Gaben immer auf der Seite des Erwählten ein Entgegenkommen, ein Gott-behilflich-Sein, also das "Verdienen" des Gesegneten zu entsprechen hat. Nur aus dem sich bedingenden Wechselspiel zwischen Gottes willkürlicher Auswahl und dem willentlichen Nachhelfen des seiner Bevorzugung Bewussten kann ein Auserwählter hervorgehen. Auch in diesem Sinne ist jeder Segen ein Doppelsegen: der subjektive Wille und die objektive Gegebenheit sind notwendig, ihn zur Erfüllung kommen zu lassen.

Das Thema des Segens, der Auswahl und des Vorzugs wird in den beiden Vorspielen gewissermassen zunächst in höherer Sphäre ausprobiert, bevor es sich in den auserwählten Einzelwesen auf Erden manifestiert. Der Bevorzugung einzelner Menschen gehen zwei Urgründungen Gottes vorauf: die Schöpfung des Menschengeschlechtes und die Erkennung eines Wahlvolkes. Und beide Schöpfungen gehen auf Anregungen Semaels zurück;

die erste noch vor seinem Fall, die zweite nachher, als Gut und Böse in göttlicher Umgebung getrennt, nur im Menschen vereinigt sind. Nur Semael konnte den Rat zur Menschenschöpfung erteilen, "weil es ihm darauf angekommen war, das Böse, seinen eigensten Gedanken, den sonst niemand hegte noch kannte, zu verwirklichen und in die Welt zu setzen, und weil die Bereicherung des Weltrepertoriums durch das Böse auf gar keine andere Weise als eben durch die Erstellung des Menschen zu erzielen gewesen war" (V, 1281). Hegte oder kannte ausser Semael wirklich niemand den Gedanken des Bösen? Wir hören aus Thomas Manns feiner Ironie, dass Semaels Anregungen auf "keimweise vorhandene, aber zögernde Gedanken und Wünsche" vor dem höchsten Thron gestossen seien; also auch bei Gott das Böse nicht ganz unbekannt sein konnte. Denn Gott ist das Ganze, gut und böse. Das erst macht seine Lebendigkeit aus und, so möchten wir hinzufügen, in diesem Roman seine rührende Menschlichkeit. Denn so wie die Erwählten dieses Romans wachsen und reifen, so wächst und reift auch Gott zu seinem Gottsein; ja, er hält nicht einmal immer Schritt mit der Entwicklung seiner Geschöpfe, sondern es kann geschehen, wie Jaakob ihm in seinem tiefsten Schmerz mit Verachtung vorwirft, dass er hinter dem Menschen zurückbleibt, dass er zurückfällt in Wüstengreuel und Jahwe-Wildheit.

Zu willkürlicher Bevorzugung aber ist Gott gerade dann am geneigtesten, wenn er sich in den so erwählten Geschöpfen ein Spiegelbild seiner Lebendigkeit schaffen kann. Schon der in die Materie verstrickten und verliebten Seele seiner "abwegigen Mitgegebenheit" (V, 1287), kommt Gott zu Hilfe, indem er ihr einen zweiten Abgesandten, den Geist, nachschickt, anstatt, wie es ihm in seiner Allmacht ein leichtes gewesen

wäre, sie in ihre neutrale Lichthelligkeit zurückzurufen. Dadurch aber beweist Gott seine Vorliebe für das aus Materie, Seele und Geist gebildete Geschöpf, indem er es in seinen abwegigen Bestrebungen unterstützt und gegen die zurückgesetzte Engelschar jederzeit in Schutz zu nehmen bereit ist. Der Sündenfall des Lichtmenschen setzt das Urmuster der Prädilektion fest. Kein Wunder, dass die Engel in ihrer lobsingenden Reinheit scheel und voller Missgunst auf das "fruchtbare Engeltier" herabsehen; sind sie doch das Urmuster Seths, des Zurückgesetzten, des "Roten."

Noch deutlicher tritt das Bestreben Gottes nach Zuwachs an Lebendigkeit in dem zweiten Falle seiner Erwählung zutage. Da Gott wünscht, wieder nach dem Vorschlag Semaels, in seinem Wahlvolk zu einer "fleischlich-lebensvollen Volks- und Stammesgottheit" (V, 1288), zu werden, so ist der Bund zwischen Gott und Abraham neben dem geistigen auch ein biologischer Bund: der Ring der Beschneidung wird zum Ring der Vermählung, das Erkennen des Wahlvolkes nimmt den Sinn des geschlechtlichen Erkennens an. Die Auslese eines Wahlvolkes aber bedeutet notwendigerweise die willkürliche Zurücksetzung aller anderen Völker zugunsten dieses einen Volkes, was sich in Gottes Ausspruch ausdrückt: "Ich gönne, wem ich gönne, und erbarme, wes ich erbarme!" (IV, 466). Es gibt keine Begründung für eine göttlich-willkürliche Prädilektion.

Es liegt also auf der Hand, dass Erwählung in ihren Urgründungen stets mit Lebendigkeit verbunden ist, mit Verstrickung im Fleischlich-Natürlichen. Damit aber birgt sie notwendigerweise den Keim der Sünde, und sobald Gott ein Verbot erlässt, des Ungehorsams und des

Abfalls. Erwähltsein heisst auch schuldig werden. Die engelhafte Reinheit und Unfruchtbarkeit mag zwar löblich sein, verursacht aber dem Höchsten letzten Endes Überdruss, so dass er seine Gnade lieber dem in Schuld und Sünde, aber lebendig-regsamen Menschengeschlecht zuwendet.

Der Erzähler aber ist mit den letzten Urmustern der Erwählung, der Menschenschöpfung und dem Wahlvolk, noch nicht beim allerletzten und äussersten angekommen. Er forscht weiter nach der Ursache, weswegen Gott das so fragwürdige, wenn auch in seiner Geistigkeit und seiner Fruchtbarkeit allerähnlichste Geschöpf selbst bei allen Verfehlungen und peinlich zu entschuldigenden Vergehen so unbedingt schützen und erhalten wollte. Warum wollte er sich ein Gleichnis schaffen? Wozu der Zuwachs an Lebendigkeit? Die Antwort lautet, weil der lebendige Gott einen Spiegel, ein Mittel zur Selbsterkenntnis haben wollte. "Demnach war der Mensch das Produkt von Gottes Neugier nach sich selbst" (V, 1283). Weil Gott--und dieser Gedanke ist vom Dichter nur impliziert, nicht ausgesprochen--sich nur in einem willkürlich bevorzugten Geschlecht erkennen konnte, darum wollte Gott den Menschen schaffen. Um sich in diesem Spiegel erkennen zu können, müssen in Gott selbst die Züge des Erwählten ruhen. Denn Gott ist das Ganze. So ist auch das bevorzugte Menschengeschlecht, das auserwählte Volk und der einzelne, in Gottes Wesenheit enthalten. Das allerletzte Urmuster des willkürlich Bevorzugten also ist in Gott selbst zu suchen.

So wie der erste Sündenfall der Urmenschenseele beim Niedersteigen in die Materie das Vorbild für alle Bevorzugungen durch Gott einleitete, so ist mit jeder Bevorzugung eines Stammes oder eines

Menschen auch stets der Fall verbunden, da er die Voraussetzung sein muss für die göttliche Gnade der Erhöhung. Selbst Gott, der Allumfassende, kennt, da er, wie eben dargelegt wurde, auch das Auserwähltsein in sich enthält, das Hinabsteigen. Ein ungemein reizvoller Gedanke des Dichters, der dazu beiträgt, Gottes schon erwähnte menschliche Züge zu vermehren! Denn in seiner fleischlichen Verbindung mit einem Wahlvolk, noch dazu einem unbedeutenden, steigt der Allgültige hinab auf die Stufe anderer Stammesgottheiten, "der Sündenfall drängt sich als Parallele geradezu auf" (V, 1289), und Gott, der Alleinige, Einsame, wird zu einem unter vielen. Wie alles im Kosmos Niedergang und Aufstieg kennt, so auch Gott selbst. Mit Hilfe weniger Erlesener, seines Wahlvolkes, steigt auch Gott wieder ins Jenseitige, Allgültige, seitdem Abraham den geistigen Gott entdeckte. Dabei ist Gott auf die Mithilfe des auserwählten und bevorzugten Menschen genauso angewiesen, wie dieser auf Gottes Unterstützung.

Diese Vorstellung, dass Gott des Menschen und der Mensch Gottes bedarf zu seiner Selbstverwirklichung, beruht auf einem dynamischen Begriff vom Wesen Gottes und des Menschen und auf einer dialektischen Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch. Beider Wesen ist keine von vornherein gegebene Totalität, sondern beider Wesen verwirklicht sich in einem Prozess der Bildung und Entfaltung.[33]

Unlösbar verknüpft ist die Arbeit des Gesegneten an seiner eigenen Selbstverwirklichung mit der am geistigen Gott, seiner Gottessorge.

Gesegnet zu sein, bevorzugt und erwählt, heisst aber auch, die Verpflichtung in sich zu tragen, ein Segen zu sein, ein Segen für Gott, die Mitmenschen und sich selbst; es heisst, im Wechselverhältnis von Geben und Nehmen, von angeborenen Talenten und erworbenen Verdiensten, das Schicksal des Gesegneten auf sich zu nehmen. Denn es ist ein

schweres Schicksal, auserwählt zu sein. Nicht jeder ist dazu fähig oder auch gewillt, Gott bei seinem Bemühen um den Gesegneten behilflich zu sein, neben der Bevorzugung auch die Kehrseite, Strafe und Busse, mit immer gleicher Bereitschaft auf sich zu nehmen. Der Erzähler nennt die mittelmässigen Menschen, die zum Gesegnetsein nicht bereit sind,

> schlaffe Seelen, die am liebsten nur aufschrieben, was man ihnen in die Binse diktierte, und überhaupt nicht auf den Gedanken kamen, sie könnten zu Überblick und Herrschaft geboren sein, was sie ebendarum denn auch nicht waren. Man muss nur auf den Gedanken kommen, dass Gott es besonders mit einem vorhat und dass man ihm helfen muss: dann spannt sich die Seele und der Verstand ermannt sich, die Dinge unter sich zu bringen und sich zum Herrn aufzuwerfen über sie. (V, 927)

Der Segen also ist ein Schicksal, gesandt von Gottes Willkür, dem man aber nachhelfen muss. Und er bedeutet wie alles im Kosmos ein Ganzes. Schwingt das Pendel ganz ungewöhnlich weit aus zum Vorteil des Erwählten, so muss ihm im Rückschlag entsprechende Mühe, geistige Unruhe, Schmerz, Qual und tiefe Erniedrigung als Ausgleich dienen. Denn "alles geben die Götter, die unendlichen, ihren Lieblingen ganz; alle Freuden, die unendlichen, alle Schmerzen, die unendlichen, ganz."[34] Wie es aber mit der Forderung, dass der Gesegnete auch ein Segen sein soll, steht, ist oft schwer zu erkennen, denn er bedarf zu seinem Aufstieg der Mithilfe und Unterstützung nicht nur Gottes, sondern auch der Mitmenschen, die dann gar leicht ein Opfer des Gesegneten werden.

> Einen reinen und unzweifelhaften "Segen" bedeutet das Leben solcher Männer selten oder nie, mit denen eine Geschichte beginnt, und nicht dies ist es, was ihr Selbstgefühl ihnen zuflüstert. "Und sollst ein <u>Schicksal</u> sein"--das ist die reinere und richtigere Übersetzung des Verheissungswortes, . . . und ob dies Schicksal einen Segen bedeuten

möge oder nicht, ist eine Frage, deren Zweitrangigkeit aus der Tatsache erhellt, dass sie immer und ohne Ausnahme verschieden wird beantwortet werden können. (IV, 14)

Das Schicksal der Helfer, der Stillen und Zurücktretenden kann dem Erwählten wohl zum Segen werden--ein Segen, für den auch er mit seinem Schicksal zu bezahlen hat. Denn sein Segen, zusammengesetzt aus Zweifachem, aus Höhen und Tiefen, muss vom Auserwählten bereitwillig als Schicksal getragen werden, um sich zu erfüllen.

b. <u>Determination und Freiheit des Erwählten</u>

Es wurde schon wiederholt betont, dass der Segen des Auserwählten nicht eigentlich ein Geschenk sei; er muss verdient sein. Niemand kennt diese Tatsache besser als Joseph, der seine Bestimmung, gebildet aus mythischen Anspielungen und willentlichem Erfassen der Umstände, ständig im Auge behält und ihr nach besten Kräften entgegenkommt, der Gott bei seinen Absichten behilflich ist. "So wog er die nächsten Aussichten ab--und fehlerhaft wäre es, deswegen mit ihm zu rechten und ihn einen niedrig Bestrebten zu nennen. Das war Joseph nicht, und nicht so sind seine Gedanken richtig beurteilt. Er dachte und sann nach höherer Pflicht" (IV, 811). Diese höhere Pflicht aber besteht darin, die "Verheissung als Weisung" (IV, 811) aufzufassen. Denn Gott "tat kein Ding, das nicht Grosses nach sich zog, und es galt, ihm dabei getreulich zur Hand zu gehen mit allen empfangenen Geisteskräften, statt etwa durch träge Unbestrebtheit seine Absichten lahmzulegen" (IV, 811).

Thomas Mann hat sich wiederholt zu dem Goetheschen Paradox "angeborene Verdienste"[35] geäussert, das ihm die Lebensstimmung der sich bevorzugt Wissenden auszudrücken scheint. Dabei bleibt bei allen

Fragen um das Problem des Angeboren-Seins oder des Verdienstes letztlich doch immer die unlösbare Frage im Hintergrund: inwieweit ist der Mensch gebunden, inwieweit ist er frei. Die Kantische Unterscheidung zwischen einer natürlichen Welt der Bindungen und einer moralischen des freien Willens klärt die Bereiche nur teilweise, weil eine klare Trennung nicht möglich ist. Der Mensch ist nun einmal das Doppelwesen aus Natur und Willensfreiheit, aus Körper und Geist. Diese "doppelte Optik" behält Thomas Mann stets im Auge, und in keinem seiner Romane ist es ihm mehr gelungen, die widerstreitenden Aspekte zu verflechten, sie so sehr zu bedingen und kausal zu verknüpfen wie in der Josephs-Tetralogie und in dem Goethe-Roman Lotte in Weimar. Beide Persönlichkeiten dieser Romane, Joseph und Goethe, besitzen in einem so hohen Masse "angeborene Verdienste" wie keiner der Helden vor oder nach ihnen im Gesamtwerk Thomas Manns.

Wie sehr Joseph dem Schema seiner mythischen Rolle durch Kranz und Schleier, durch Namen und einfältig-freche Andeutungen nachhilft, wurde schon im ersten Kapitel gezeigt. Aber auch während er die mythische Rolle allmählich ablegt, und zu einem bedeutenden Menschen wird, hört er nicht etwa auf, dem Gott, der ihn bis dahin geführt hat, zu weiterer Erfüllung seines ausgezeichneten Lebens behilflich zu sein; denn ein Auserwählter zu sein, ist sein Schicksal, für sein ganzes Leben bestimmend. Hatte er einst durch zauberhafte Reden vor Potiphar, durch Pflichttreue und aufmerksames Beobachten seiner Umgebung sein Geschick willentlich zum Aufstieg getrieben, so tut er es in erhöhtem Masse wieder vor Pharao, als es darauf ankommt, Gottes Absichten, "ihn über ganz Ägyptenland zu setzen," nachzuhelfen. Das lange

Gespräch in der kretischen Laube beweist, wie sehr Joseph seine Umwelt manipulieren kann. War er schon als Thot eingeführt worden im ersten Kapitel des Bandes Der junge Joseph, so folgt er dem Vorbilde des schelmischen Gottes jetzt, durch Pharaos Hinweis darauf gebracht, in der Gestalt des Hermes; besonders aber auch in seinen späteren Verwaltungsmethoden als "Volkswirt." Es soll hier jedoch nicht näher auf Josephs Hermes-Rolle eingegangen werden, da dieses Thema dem Kapitel "Die Mittlerrolle des Erwählten" vorbehalten werden soll.

Wenn Joseph seinem Geschick nachhilft, kommt es ihm nicht immer darauf an, sich genau an Tatsachen zu halten, solange nur das Ziel, sein Aufstieg, erreicht wird. So erweist er sich wieder einmal als Hochstapler, der mehr vortäuscht als er ist und kann, wenn er vor der Dienerschaft Peteprês schon gleich zu Anfang so tut, "als ob er alles im voraus schon loshabe und mit den inneren Geheimnissen und Vertraulichkeiten des Landes Bescheid wisse wie einer" (IV, 831).[36] Und wieder im Gefängnis, wo er schon sehr bald die Gehilfenrolle zu erwerben weiss, braucht er, wenn es gilt, die Zahl der Ziegel für eine Rampe zu errechnen,

> den Stab nur an seine Stirn zu führen, um sagen zu können: "Fünftausend Ziegel sind dazu nötig!" Das war das eine Mal richtig gewesen, das andere Mal nicht ganz. Aber dass es einmal so auffallend gestimmt hatte, warf seinen Schimmer noch auf die spätere Ungenauigkeit und liess sie den Leuten so gut wie richtig vorkommen." (V, 1331)

Selbst vor Gott macht sein Manipulieren nicht halt, so sicher ist er sich seiner Bevorzugung und rechnet auf Gottes Nachsicht: "So abtrünnig-landesüblich drückte er sich aus vor Gott bei seinen Segnungen (für Mont-kaw), in der bestimmten und offenbar gerechtfertigten

Zuversicht, dass dieser es ihm um seiner Lage und um der Notwendigkeit willen, sich beliebt zu machen, nicht verargen werde" (IV, 839).

Josephs überaus starkes Selbstbewusstsein gründet in der vor Kedma und später vor dem alten Ismaeliter wiederholten Behauptung, dass jeder Mensch der Mittelpunkt seiner Welt sei. Hier wird der Gedanke der "Höllenfahrt," dass die Geschichte des Menschen älter ist als die materielle Welt, die auf seinem Willen ruht, spezifisch auf den Erwählten angewandt. "Joseph kann sagen, dass sein Ich der Mittelpunkt der Welt ist, weil er zu der für das menschliche Erkenntnisproblem freilich sehr entscheidenden Einsicht gekommen ist, dass <u>seine</u> Welt die von ihm und keinem anderen <u>erlebte</u> Welt ist."[37] Er ist, in Schopenhauers Worten, "der Held seines eigenen [Schicksals], zugleich aber auch der Figurant im fremden Drama."[38] Dieser Grundgedanke, vom Helden des Romans zunächst in der Nachfolge mythologischer Vorbilder ausgelegt, wird während seiner Entwicklung zum Kerngedanken seines gesteigerten Ich-Bewusstseins. Denn der Dichter führt die Lösung aus dem kollektiv Gebundenen zur Entfaltung individuellen Selbstverständnisses an den Gestalten der Menschheitsgeschichte vor: angefangen mit Abrahams noch undeutlichem und umschriebenen Versuch seiner Selbsterkenntnis, indem er nur "dem Höchsten dienen will," bis zu Josephs individueller Menschengeltung. Immer aber ist der Erwählte ein besonders willensstarker Mensch, der aus inneren Energien sein Geschick selbst zu lenken und zu beeinflussen scheint. Davon ist auch Joseph überzeugt:

Allerdings waren diese beiden, sein Ich und die Welt, nach seiner Einsicht aufeinander zugeordnet und in gewissem Sinne eines, als dass jene nicht einfach die Welt war, ganz für sich, sondern eben <u>seine</u>

Welt und dadurch einer Modelung zum Guten und Freundlichen unterlag. Die Umstände waren mächtig; woran aber Joseph glaubte, war ihre Bildsamkeit durch das Persönliche, das Übergewicht der Einzelbestimmung über die allgemein bestimmende Macht der Umstände. (V, 1307)

In seinem 1936 gehaltenen Vortrag "Freud und die Zukunft" bekennt Thomas Mann, dass er, obwohl erst spät mit der Wissenschaft der Psychoanalyse in Berührung gekommen, ihr doch immer schon indirekt gehuldigt habe, indem auch er meinte, wie C. G. Jung es formuliert hat, dass "der Geber aller Gegebenheiten in uns selber wohnt" (IX, 489). Der durch Schopenhauer und Nietzsche geschulte Dichter fand leicht auch die Annäherung an Freud und seine Erkenntnis des unbewussten Es, das die geheime Triebfeder aller Handlungen unseres Ich ist. Das Ich, in Verbindung mit der Aussenwelt stehend, muss diese so zu lenken suchen, wie das Es in seinem gewaltigen, triebhaften Drange es vorschreibt. Und wir werden besonders an Joseph (und mehr noch an Felix Krull) und seine Hochstapeleien erinnert, wenn der Dichter über das Ich feststellt:

Mit seiner Eigen-Dynamik steht es nur matt. Seine Energien entlehnt es dem "Es" und muss im ganzen dessen Absichten durchführen. Es möchte sich wohl als den Reiter betrachten und das Unbewusste als das Pferd. Aber so manches Mal wird es vom Unbewussten geritten, und wir wollen nur lieber hinzufügen, was Freud aus rationaler Moralität hinzuzufügen unterlässt, dass es auf diese etwas illegitime Weise unter Umständen am weitesten kommt. (IX, 486)

Die Formel "Ich bin's," die Thomas Mann zur Formel des Mythos erklärt (IX, 496), ist auch die Formel menschlicher Psyche: das ins helle Bewusstsein ragende Ich steht in unbekannter, doch unlöslicher Verknüpfung mit dem unbewussten, nie abgrenzbaren Es. Es ist nie klar zu erkennen, wofür dieses Es steht, das sich in den psychischen Tiefen unserer

Seele verliert.

Es gibt aber neben den Erfahrungen des wirklichen Lebens einen Bereich, in dem sich die menschliche Seele in ihren Tiefen offenbart, und zwar im Traum. Für einen Dichter, der ein Werk schreiben wollte, in dem das Träumen und Deuten von Träumen eine so wichtige Rolle spielt wie in der Geschichte Josephs, mussten die metaphysischen Spekulationen Schopenhauers und die psychoanalytischen Traumerkenntnisse Freuds zu diesem Thema eine wahre Fundgrube und Bestätigung seiner eigenen Gedanken bedeuten. In dem schon erwähnten Essay "Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen" (vgl. Anmerkung 38), vermutete schon Schopenhauer, dass in Analogie mit dem Traume auch die geheime Macht, die anscheinend unser Leben lenkt, "ihre Wurzel in der Tiefe unseres eigenen, unergründlichen Wesens haben könnte."[39] Über den Traum aber meinte er, dass "jeder der heimliche Theaterdirektor seiner Träume ist,"[40] ein Gedanke, der Freuds Traumpsychologie bereits vorwegnimmt.

Josephs Wille zu Vorrang und Auszeichnung bestimmt seine ausschweifenden Himmelsträume, sowie den Traum der sich neigenden Garben und der sich ebenfalls vor ihm verbeugenden Gestirne. Ausschweifend sind Josephs Träume allerdings in seinem Auserwähltenbewusstsein keineswegs; denn es drückt sich darin nur aus, wie regsam und stark der Wille (Freud würde ihn Trieb nennen) in ihm ausgeprägt ist, dem Segen Gottes nachzuhelfen. Und ohne dass der Siebzehnjährige es bereits weiss, erkennen wir die psychologische Bedeutung seiner Träume.

Vor den Brüdern erklärte Joseph noch: "Denn wer da träumt, soll nicht deuten, sondern ein anderer. Träumet ihr, so will ich's euch

wohl auslegen, das kostet mich nichts, ich bitte den Herrn, und er gibt mir's. Aber mit eigenem ist es was andres" (IV, 506). Als Achtundzwanzigjähriger im Gefängnis aber und nach vielerlei Lebenserfahrungen hat Joseph erkannt, dass:

> Traum und Deutung zusammengehören und der Träumer und Deuter nur scheinbar zweie und unvertauschbar, in Wirklichkeit aber vertauschbar und geradezu ein und derselbe sind, denn sie machen zusammen das Ganze aus. Wer da träumt, der deutet auch, und wer da deuten will, der muss geträumt haben. . . . Im Grunde aber und von Natur ist jedermann seines Traumes Deuter, . . . denn die Deutung ist früher als der Traum, und wir träumen schon aus der Deutung. (V, 1355)

Wir allein, unser Wesen und Dasein, formen nicht nur die Welt, weil sie unsere erlebte Welt ist, sondern auch unsere Träume. Joseph, der mehr und mehr aus dem Schicksalhaft-Gebundenen ins Eigen-Verantwortliche hineingewachsen ist, erkennt also auch, dass seine eigene Seele die Geberin seiner Träume ist. Daher heisst es auch zwei Jahre später nicht: "Joseph weissagt dem Pharao," sondern: "Pharao weissagt," da Joseph "nichts anderes vermag, als ihm wahrzusagen, was er schon weiss" (V, 1436).

Freiheit und Bindung gehören zur Doppelnatur des Menschen. Wird aber die Seele zum Geber der Gegebenheiten erklärt, so erhebt sich die Frage, wer denn die Seele so und nicht anders geschaffen habe, dass sie so und nicht anders die Gegebenheiten geben konnte, so dass letztlich der freie Wille des Menschen in eine Schicksalsphilosophie einmündet, wie Thomas Mann sie in Schopenhauer vorfand. Auf Freud bezogen deutet der Dichter "das A und O aller psychoanalytischen Initiation . . ." als "die Vereinigung von Subjekt und Objekt, ihr Ineinanderfliessen, ihre Identität, die Einsicht in die geheimnisvolle Einheit

von Welt und Ich, Schicksal und Charakter, Geschehen und Machen, . . . das Geheimnis also der Wirklichkeit als eines Werkes der Seele" (IX, 479).

"Wollen und Sollen," "Müssen und Dürfen" verlieren unter diesem Aspekt ihre deutlichen Konturen, indem sie sich in menschlicher Tiefe berühren und aufheben. Die Brüder, die sich in ihrer mythischen Denkweise noch stark determiniert fühlen, kennen auch noch stärker die Einerleiheit von Geschehen und Tun. "Aber das Geschehene sei eben nur ein Geschehen gewesen, kein Tun, so könne man es nicht nennen. Es sei zwar durch sie, die Brüder, geschehen, aber sie hätten's nicht getan, sondern es sei so mit ihnen dahingefahren" (IV, 563), so rechtfertigen sich die Brüder vor sich selber, was in ihrem Sinne nicht so sehr eine lahme Entschuldigung, sondern vor allem eine Überzeugung darstellt. Daher können sie nach Jaakobs Tode auch nur an die Erfüllung der ehemaligen, so übertriebenen Träume Josephs glauben und müssen die Rache des mächtigen Bruders fürchten. Joseph aber hat sich zum freien, selbstverantwortlichen Menschen entwickelt und kann ihnen daher entgegnen: "Dass ich nicht lache! Denn ein Mann, der die Macht braucht, nur weil er sie hat, gegen Recht und Verstand, der ist zum Lachen. Ist er's aber heute noch nicht, so soll er's in Zukunft sein, und wir halten's mit dieser" (V, 1822). Im moralischen Bereich darf sich der verantwortliche Mensch nicht hinter der Einerleiheit von Schicksal und Charakter verschanzen; und wenn auch noch so vieles auf die Einheit von Ich und Welt deutet, so muss er als moralisches Individuum so handeln, als sei er im Ethischen nicht an die schicksalhafte Verflechtung gebunden. Diese Stufe ethischer Entwicklung hat auch der auserwählte Joseph

am Ende des Romans erklommen, womit er zwar nicht mehr im Mythischen, das nur schicksalhaft vorgeschriebene Bindungen kennt, der Göttlich-Gesegnete ist, dafür aber ein durch freie Entscheidung bedeutender Mensch. Obwohl seine Geschichte vorwiegend schicksalsbestimmt ist, so nähert Joseph sich doch gegen Ende des Romans der zwischen dem dritten und vierten Bande der Josephs-Tetralogie entstandenen Auserwählten-gestalt, nämlich Goethe im Roman Lotte in Weimar, indem sich in Joseph neben Schicksalsbestimmung auch persönliche menschliche Grösse abzeichnet. So mag auch hier ein Zitat aus Goethes Wilhelm Meister am Platze sein, das die Stellung menschlicher Vernunft (Kant würde sie als praktische Vernunft bezeichnen), gegenüber dem Schicksal zu definieren sucht:

"So glauben Sie kein Schicksal?" fragt Wilhelm Meister den Fremden, den wir später als den Abt der Turmgesellschaft erkennen werden. Worauf der Fremde entgegnet:

Es ist hier die Rede nicht von einem Glauben, noch der Ort, auszulegen, wie ich mir Dinge, die uns allen unbegreiflich sind, einigermassen denkbar zu machen suche; hier ist nur die Frage, welche Vorstellungsart zu unserm Besten gereicht. Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet; die Vernunft des Menschen stellt sich zwischen beide und weiss sie zu beherrschen; sie behandelt das Notwendige als den Grund ihres Daseins; das Zufällige weiss sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen, und nur, indem sie fest und unerschütterlich steht, verdient der Mensch ein Gott der Erde genannt zu werden.[41]

Joseph hat uns oft bewiesen, dass er das Zufällige "zu lenken, zu leiten und zu nutzen" weiss. "Auch war Joseph ganz der Jüngling, die Freiheitswürde zu achten, die das Notwendige menschlich beseelt" (IV, 814). Er hatte durch bittere Erfahrung gelernt, dass es sträflich ist, unsere menschliche Vernunft nicht gegen eine Verlockung zu

gebrauchen, die alles menschliche Tun gar zu gern auf vorgeschriebene Formeln beschränken will. Gegen Ende der Tetralogie beweist Joseph, dass auf ihm wahrhaftig der Doppelsegen ruht, der sich als Leitmotiv durch das ganze Werk zieht und mit dem der Vater ihn in der Sterbestunde--in der Bibel wie auch im Roman--segnet. Vor Pharao breitet er den Doppelsegen aus, der in seinem "Sowohl-Als auch" in höchster menschlicher Gesittung gipfelt:

Denn das musterhaft Überlieferte kommt aus der Tiefe, die unten liegt, und ist, was uns bindet. Aber das Ich ist von Gott und ist des Geistes, der ist frei. Dies aber ist gesittetes Leben, dass sich das Bindend-Musterhafte des Grundes mit der Gottesfreiheit des Ich erfülle, und ist keine Menschengesittung ohne das eine und ohne das andere. (V, 1422)

Die Frage, ob der Auserwählte aus Freiheit <u>oder</u> aus Determination lebt und handelt, muss also genauso beantwortet werden wie bei jedem gesitteten Menschen: Aus Freiheit <u>und</u> aus Determination setzt sich das menschliche Leben zusammen, nur dass im Auserwählten beide Komponenten zu höchster Potenz gesteigert sind. Nur aus der Verknüpfung beider Komponenten aber kann überhaupt ein wertvolles Menschentum hervorgehen.

c. <u>Objektive Schuld des Erwählten durch sein Sein und subjektive Schuld durch sein Verhalten</u>

Schuld und die daraus resultierende Strafe sind die Kehrseiten des Segens, mit diesem unlösbar zum Ganzen verschlungen.

Suchen wir die Urgründungen der Schuld des Erwählten, so müssen wir wie bei der Bevorzugung wieder zum "Roman der Seele" zurückkehren. Solange die Seele im Auftrage Gottes handelte, also aus blossem Gehorsam den "Kampf gegen das in die junge Schöpfung eindringende Böse"

(IV, 39) ausführte, war sie unschuldig oder, wie im folgenden dargestellt werden wird, nur im objektiven Sinne schuldig. Subjektiv schuldig aber wird sie in dem Augenblick, in dem sie aus eigenem Antrieb handelt, mag diese Handlung auch mit Gottes stiller Zustimmung geschehen. Ihre freiwillige Verkettung in die Materie schafft das Urmuster menschlicher Schuld; der freie Wille, unser höheres, sittliches Prinzip, ist auch das Instrument für Ungehorsam, Abfall und Sünde, wenn er nämlich selbsttätig über Gottes Gebote hinausgeht oder sich gar gegen diese wendet. Im selbständigen Tun liegt die Möglichkeit zu subjektiver Schuld. Im Falle des Erwählten aber liegt vor dieser eine objektive Schuld, nämlich die Bevorzugung und willkürliche Erwählung an sich. Von dem Urmenschen heisst es, er "sei zu allem Anfange der erkorene Streiter Gottes" (IV, 39) gewesen. Dass er "erkoren" und damit die Engelsschar zurückgesetzt war, stempelt diese Bevorzugung zur objektiven und passiven Schuld. Schuld nämlich bleibt trotz Passivität bestehen, wenn der Erwählte dem Erkorensein von ganzem Herzen zustimmt, wenn er den Vorrang als berechtigt akzeptiert und seine eigenen Handlungen darauf baut.

Diese objektive Schuld ist ein wichtiger Faktor im Dasein des Erwählten, denn sie gibt den Anstoss für die Kette kausaler Verknüpfungen, die schliesslich zur "Zerreissung" und zur "Haupterhebung" des Gesegneten führen.[42]

Es ist das "Angeborensein" der Goetheschen Formel, das auch in Josephs Fall sein Schicksal als das eines Erwählten in Bewegung setzt. Der Zusammenklang so vieler hervorragender Eigenschaften in Joseph fordert negative Eigenschaften bei seinen Mitmenschen heraus, die ihm

zum Verhängnis werden, nämlich die urtümlichen und vorsittlichen Leidenschaften des Hasses und der Liebe. Der Hass der Brüder, der schon eine Fortsetzung des Hasses ihrer Mütter gegen die bevorzugte Rahel darstellt, ist für Joseph ebenso gefährlich wie die unbeherrschte Liebe Jaakobs oder die entfesselte Leidenschaft Mut-em-enets.

Willkürliche Gunst ruft nicht nur den Protest gegen den Wählenden, sondern sehr bald auch den gegen den Auserwählten hervor, wofür die Engel ein Beispiel geben. Gegen Gott, den Allmächtigen, kann sich ihr Missmut nur in den "schmollenden Mündchen" ausdrücken; gegen das vorgezogene Menschengeschlecht aber zeigen sie offen ihren Neid und ihre Schadenfreude, wenn auf Erden wieder einmal das Mass voll war und ein Strafgericht ausgeübt werden musste.

So wenig wie Bindung und Freiheit klar zu trennen sind, so wenig sind es die objektive und die subjektive Schuld des Erwählten. Da er den Vorrang als etwas Selbstverständliches und ihm von Rechts wegen Zustehendes duldet und hinnimmt, kann er gar nicht anders, als ihn zum Masstab all seines Handelns zu erheben. Dabei gerät er in einen unvermeidlichen Konflikt. Der Vorrang erhebt ihn über seine Mitmenschen, er stellt ihn abseits und isoliert ihn, wie wir schon bei der Einführung des jungen Josephs im ersten Kapitel erfahren, als die Brüder ihn von sich gewiesen hatten; "denn die Rolle, die zu spielen er sich gewöhnt hatte, verschärfte täglich seine Acht und Ausgeschlossenheit" (IV, 87). Andererseits aber muss Joseph unter seinen Stammesgenossen leben in einer Gemeinschaft, die ihn zwingt, sich unter ihnen zu bewegen, da er in vielerlei Hinsicht auch auf sie angewiesen ist; ja, damit er sie herausfordert, ihre Rolle zu spielen

und so die Erfüllung des Segens herbeizuführen. Daraus ergeben sich notgedrungen Reibungsflächen, die umso grösser sein müssen, je grösser das Spannungsfeld zwischen seiner Isolierung und seinem Gemeinschaftsdrang ist. Des Vaters willkürliche Vorliebe, die Joseph in objektiver Schuldhaftigkeit als selbstverständlich duldet, würde selbst ohne sein Zutun ein Spannungsverhältnis schaffen, das ihn gefährden und exponieren würde; durch sein Zutun, seine subjektive Schuld aber schicksalhafte Formen annimmt. Zum Schicksal aber wird der Konflikt für den Erwählten dadurch, dass er sich einerseits regen muss, um dem Segen nachzuhelfen, durch das Nachhelfen aber unvermeidlich schuldig wird und für diese Schuld zu büssen hat. Doch nicht allein der Erwählte wird durch diese Verkettung in ein Schicksal hineingerissen, das, wenn es nicht eben den Erwählten beträfe, zum tragischen Schicksal würde; sondern er reisst auch andere mit in den Strudel des Geschickes. Zunächst den Wählenden, in diesem Falle Jaakob, dessen subjektive Schuld in seiner Vorliebe zu Joseph ohnehin offen zutage tritt. Sodann müssen aber durch Josephs Schuld auch noch die Brüder schuldig werden, so wie Seth und Kain, ihre Prägemuster, es wurden und müssen ihr Leben lang unter ihrem Schuldbewusstsein und dem Verdacht des Vaters leiden. Darin liegt die so verhängnisvolle Kausalverknüpfung des Bösen, dass keiner der so verbundenen Glieder dieser Kette dem Geschick des Bösen, das Semael in die Welt einführte, entrinnen kann. Das heisst, keiner ausser dem Erwählten, auf den am Ende die Haupterhebung oder die göttliche Gnade wartet, die die verhängnisvolle Verkettung des Bösen zerreisst und oftmals noch den so Erlösten zum Erlöser und Vermittler seiner Mitmenschen werden lässt.

Es ist beim jungen Joseph nie klar, aus welcher Position er handelt, ob aus der Isolierung oder der Gemeinschaft, ob er als Aufseher oder als Gehilfe mit den Brüdern zusammenarbeitet, wenn er mit ihnen arbeitet. Als Jaakob ihm die Reise zu den Brüdern zumutet, damit er sich vor ihnen neige und das Entgegenkommen sowohl Jaakobs als auch Josephs in dieser Versöhnungsgeste symbolisiere, da kommt der in seiner Sonderstellung verblendete Jüngling zu ihnen, "um nach dem Rechten zu sehen" (IV, 555), was für die Brüder eine erneute Herausforderung und Verhöhnung bedeutet. Alles andere als ein Missverständnis (IV, 568) ist dieses Versprechen, es ist genau der Trieb des Unbewussten, der nach Freud zur Realisierung im Ich drängt, weil nämlich Joseph in die Grube hatte kommen sollen oder wollen. Josephs Angebereien und Verleumdungen, sowie seine Verschlagenheit, den Vater im Spiel gewinnen zu lassen, um dann das grössere Geschenk dafür zu erbetteln und vor den Brüdern damit zu prahlen, das alles muss auf sein persönliches Schuldkonto kommen.

Zu jener Zeit in Hebron muss den Brüdern Josephs Verhalten dadurch noch anmassender und frecher erscheinen, da auf Seiten des Bevorzugten noch keinerlei Verdienste die angeborenen Vorzüge ergänzen. Darin aber liegt Josephs Hochstapelei, dass er schon immer im voraus Kredit aufnimmt, für einen Segen, dessen Erfüllung ihm ganz selbstverständlich ist und der sich tatsächlich später, wenn auch auf ganz andere und unvorhergesehene Weise, erfüllt. Dass er diese Segenserkenntnis aber ohne weiteres auch bei anderen voraussetzt, das macht seine grösste Schuld aus; sie ist das sträfliche Vertrauen und die blinde Zumutung, die über die Kraft der Menschen gehen (IV, 485), wie Joseph als reifer Mensch erkennen muss. Es ist, wie er nun weiss,

wirklich sträflich, dass er "immer viel zu gut wusste, was da gespielt wurde" (V, 1821), und dadurch die Verkettung der bösen Taten auslöste.

Die Brüder hassen den jungen Joseph und sind trotz ihrer Gewissensqualen froh, dass "es den Träumer nicht mehr gibt," als die Ismaeliter mit dem "Heda-Sklaven" (IV, 609) davongezogen sind. An dem liebenden Vater jedoch versündigt Joseph sich noch mehr als an den Brüdern. Nicht nur nimmt er keine Rücksicht auf die empfindliche Seele des Alten, indem er die Brüder in seinem Beisein reizt, sondern er verschweigt ihm über viele Jahre die Tatsache seines Lebens und seines Aufenthaltes, womit er an dem grössten Schmerz im Leben des Vaters schuldig wird. Hier zeigt es sich, welche Schwierigkeiten sich der Dichter bereitete, indem er sich an eine so feststehende Vorlage wie die Bibel band. Auf Grund der Hochzivilisation Ägyptens, in die Thomas Mann seinen Joseph führt und aus dessen hoher Stellung in späteren Jahren, ist sein Schweigen dem Vater gegenüber kaum zu erklären. Der Konflikt von Segen und Schuld kann nach Thomas Mann allein eine Antwort geben. Um dem Segen nachzuhelfen, muss Joseph schweigen. Im Bewusstsein, auf dem Wege des Erwählten zu sein (IV, 697), muss er am Vater schuldig werden. Diese Schuld nimmt er wie alle andere bewusst und hellsichtig als zu seinem Schicksal gehörig auf sich. Da er erkennt, dass mit ihm auch der Wählende für seine willkürliche Vorliebe bestraft werden soll, so erscheint ihm die Schuld gegen den Vater sogar vergleichsweise kleiner als manche andere. Denn:

das Mitleid mit einem Schmerz, den unser eigenes Schicksal bei anderen erregt, [ist] besonderer Art, entschieden fester und kälter als dasjenige mit einem uns fremden Leidwesen. Joseph hatte Schreckliches durchgemacht, er hatte grausame Lehren empfangen--das erleichterte ihm das Erbarmen mit Jaakob, ja, das Bewusstsein ihrer gemeinsamen Haftung

liess ihm des Vaters Jammer als einigermassen ordnungsmässig erscheinen. (IV, 669)

Trotz der wiederholten Beteuerung des Dichters, dass Joseph um der Erwählung willen dem Vater schweigen muss,[43] wirkt diese Begründung nicht ganz überzeugend; es ist nicht ganz einzusehen, warum Joseph nicht wenigstens während der zehn Jahre, die er zwischen seinem dreissigsten und vierzigsten Lebensjahr als Zweithöchster in Ägypten regiert, dem Vater Nachricht zukommen lassen sollte. Ebenso wirkt das lange Vexierspiel des Sich-zu-Erkennen-Gebens vor den Brüdern gar zu ausgedehnt und etwas unnatürlich. Beides sind Folgen der festen Bindung Thomas Manns an die Vorlage und der Tatsache, dass die Geschichte dem Leser von Anfang an bekannt ist.[44] Umso mehr aber ist die Kunst zu bewundern, die die altbekannte Geschichte mit so viel Leben und Wärme füllt, dass wir, besonders in den drei ersten Bänden, niemals an den Beteuerungen zweifeln, dass sich die Geschichte wirklich so und nicht anders zugetragen habe.[45]

Wie im Falle der Schuld, die ihn in die erste Grube brachte, Objektives und Subjektives zusammenspielten, so auch bei Josephs zweitem Sündenfall. Altenberg meint zwar, dass es nur sein Wesen sei, das ihn in seiner Beziehung zu Mut-em-enet zu Fall brachte und fügt im Nachsatz an: "Und als bewusste, als subjektive Schuld könnte ihn nur eine gewisse Unachtsamkeit, ein Mangel an Vorsicht belasten. Er hätte sein Feuer besser hüten können und sollen."[46] Wir meinen aber, dass in der Erzählung dieser langausgezogenen Liebesgeschichte die Verflechtung von subjektiver und objektiver Schuld besonders deutlich wird, und Joseph vom Dichter so dargestellt wird, dass er in hohem

Grade auch subjektiv schuldig ist. Der Dichter hat besonders im dritten Bande der Tetralogie, *Joseph in Ägypten*, seine psychologisch feinsten Beobachtungen entwickelt und verdeutlicht, wie sehr der gesittete Mensch seinen Willen einzusetzen hat gegen determinierende Kräfte; und zwar nicht nur an seinem Helden, sondern gerade auch an der Frau Potiphars, die Thomas Mann entgegen landläufiger Auffassung nicht als lüsternes Weib, sondern als unglückliche, zur Bewunderung auffordernde Frau darstellt, die dem Einbruch elementarster Gewalt in den Kunstbau ihres formalen Lebens nicht standhalten kann. Ihre Fallhöhe ist dadurch viel grösser als in früheren Darstellungen der Josephsgeschichte,[47] und unser Mitleid wird in stärkerem Masse erregt. Ihre Leidensgeschichte ist eine Wiederholung der Geschichte Gustav Aschenbachs im *Tod in Venedig*--schicksalhaft beide, aber nicht frei von persönlicher Schuld.

Joseph aber kommt in keinem Sinne schuldlos ins Gefängnis zu Zawi-Rê; sonst wäre ja die Bitterkeit der Engel in den Oberen Rängen und ihre Empörung über die zu geringe Strafe auch nicht gerechtfertigt. Ihre Empörung beruhte gerade darauf, dass die "moralische Welt nicht mit dem nötigen Ernst gehandhabt wurde" (V, 1284), und Gott nicht genug züchtigte, wo wirklich gesündigt worden war. Joseph hatte schon die ersten Warnungen des Bes-em-heb "nicht verstehen wollen und getan, als fasele der Wesir, ungeachtet, dass er im Grunde eines Sinnes mit dem Wispernden war" (V, 1019). Selbstbetrug und Selbstrechtfertigung sind die ersten Schritte, die Joseph unternimmt, um seine Vernunft mattzusetzen, denen dann nur noch die Umkehrung des freien Willens zu folgen braucht, um ihn im Netze zu verstricken. "Willst du's des Men-

schen Sohn nicht gönnen, dass er sich seines freien Willens freue, zumal in einer Sache, in der er nie gedacht hätte, sich seiner freuen zu dürfen?" (V, 1080) antwortet er dem freundlichen Kleinen ein anderes Mal und lässt in der Formulierung vom Menschensohn den ersten Sündenfall des Urmenschen anklingen. In diesem Fall bedeutet aber, den freien Willen zu gebrauchen, soviel wie der Verlockung nachgeben, was Joseph schon kurz darauf selber erkennt: "Darum fange ich an, mich zu fragen, ob du nicht recht hattest, Beslein, mit deiner Bemängelung meiner Freude an freier Wahl. Denn vielleicht ist mir solche gar nicht gelassen, und einstellen muss ich mich ganz unbedingt" (V, 1082). "Einstellen" nämlich muss er sich zum Stelldichein, das die Herrin befahl, nicht, weil Joseph als Diener zur Herrin kommen muss, wie er den Zwang gern bemänteln möchte, sondern weil sein eigener Trieb, unkontrolliert von Vernunft, ihn dazu drängt.

Auch als er den Aufbruch des "Feuerstiers" klar erkannt hat, versucht Joseph noch immer, ihn mit "Larifari," mit Heilsplänen und Erziehungsabsichten zu beschwichtigen, und darin liegt seine persönliche Schuld. Und Joseph erkennt diese Schuld auch voll und ganz an in dem Augenblick, als er der körperlichen Veränderung in der leidenschaftlichen Frau gewahr wird:

Damals zuerst stieg ein Begreifen ihm auf, wie leichtsinnig er gehandelt, indem er das Flehen des reinen Freundchens in den Wind geschlagen und die Herrin nicht lieber gemieden [hatte]. . . . Die Albernheit seines pädagogischen Heilsplanes kam ihm zum Bewusstsein, und zum ersten Male mochte ihm dämmern, dass sein Verhalten in dieser Sache des neuen Lebens dem einstigen gegen die Brüder an Straffälligkeit nicht nachstand. Diese Einsicht, die aus Ahnung zu voller Erkenntnis reifen sollte, erklärt manches Spätere. (V, 1160)

Hiermit aber ist deutlich gesagt, dass Joseph sich auch in die zweite

Grube durch eigene, subjektive Schuld bringt. Ja er tut es sogar mit denselben Worten wie das erste Mal. Vom allgemeinen Trubel des Festes allein zurückkehrend, rechtfertigt er diese Handlung vor sich selber mit der Selbsttäuschung, "um nach dem Rechten zu sehen" (V, 1251). Joseph verfällt sogar wieder auf vorindividuelle Prägemuster, Reimchen und Sprichwörter, zurechtgestutzt, um für die Gelegenheit passend gemacht zu werden, übertönen seine innere, warnende Stimme und lassen seinen Rückfall ins Unverantwortliche, Vorgeprägte erkennen.

Wie sehr die Liebesgeschichte in ihrer dämonischen Form mit dem Mythisch-Tiefenpsychologischen verbunden ist, zeigen die Gedanken der Mut-em-enet, die versucht, den Geliebten mit übernatürlichen Kräften ins leere Haus zu locken. Die scheusslichen Praktiken der niedrigsten Hündin-Hexe, zu deren Stufe sie selber hinabgesunken ist, stellen nur den äusseren Zwang dar neben dem inneren in Joseph selber, auf den sie baut (V, 1253). Der Erzähler interpretiert ihre Gedanken daher auch psychoanalytisch mit dem Exkurs über das "Es" und "Ich":

> "Es treibt mich," sagt wohl der Mensch; aber was ist das für ein "es," dass er es von sich selbst unterscheide und schiebe die Verantwortung für sein Handeln auf etwas, was nicht er selbst ist? Sehr wohl ist er es selbst!--und "es," das ist nur er, zusammen mit seinem Verlangen. Ist es etwa zweierlei, zu sagen: "Ich will" oder zu sagen: "In mir will's?" (V, 1253)

Mit diesem Exkurs aber stempelt der Erzähler den Joseph als subjektiv schuldig, da er seinem "Ich" die Verantwortung für sein "Es" abgenommen hat. Wie sehr aber die Grenzen zwischen Determination und Freiheit oder zwischen notwendigem Zwang und persönlicher Schuld verwischt sind, drückt die verwirrte Eni am besten aus in einer Formel, die in verspielter Undeutlichkeit ihre Verwirrung in eine sprachliche Verwirrung

überträgt, als sie sich freut, "weil sie den Erwecker auch weiterhin würde dürfen sehen müssen und ihn nicht würde müssen vergessen dürfen" (V, 1093).

Dass Joseph sich blind und taub stellt gegen die Warnungen seiner Vernunft, das macht seine persönliche Schuld in seiner Beziehung zu Mut-em-enet aus. Mut wird daher auch in einem noch zu besprechenden Sinne ein Opfer des Erwählten.

Aber die schwerste Schuld, nämlich die gegen Gott und Vater, und damit im engeren Sinne gegen sich selbst, lädt Joseph nicht auf sich; er wird nicht abtrünnig. Hier beweist er, dass er doch nicht so tief gesunken ist, dass er sich nicht im entscheidenden Augenblick die Wahl zu Vernunft und väterlichem Geist vorbehalten kann. Diese Vernunft setzt die sieben Gründe für Josephs Keuschheit als Bollwerk gegen die alle Dämme niederreissende Dämonie der Leidenschaft. Denn grösser als alle Leidenschaft ist im Erwählten das Bewusstsein des Aufgespartseins fürs Höhere. Das "Kräutlein Rührmichnichtan" symbolisiert sein höchstes Lebensprinzip, dem alles andere bedingungslos untergeordnet ist. Dieses Bewusstsein des Aufgespartseins aufzugeben, wäre der allergrösste Fehler; es wäre die Sünde, die die Gesegneten allein in der Welt kennen (V, 923); denn es hiesse die Aufgabe ihrer Existenz, welche gleichbedeutend ist mit ihrer Erwählung.

Altenberg verbindet daher auch zu Recht das Bewusstsein der Erwählung mit der starken Lebensbejahung der Erwählten und sagt über Josephs und Grigorss' frühe Hochstapelei, sie sei "verständlich durch das Gefühl der Erwählung und rührend wegen der Lebensbereitschaft, die sich in solchem Überspringen des Anfangs kundtut. Es ist die Bereitschaft zu dem schweren Schicksal der Erwählten."[48] Es erscheint

in diesem Zusammenhang unverständlich, dass McWilliams behaupten kann, alle Helden Thomas Manns hätten die gleichen Schuldgefühle und Todeskomplexe. "The guilty hero's behavior throughout Mann's works demonstrates that there is no development in the author to a truly positive attitude towards life."[49] Und etwas später über Tonio Kröger:

Although there is an open claim for life in Tonio Kröger as compared to the death-desire in earlier works, the hero's confession of love for life is belied by his own actions. This avowal becomes all the more suspicious since the author reiterates or implies it in many subsequent works: Beim Propheten, Königliche Hoheit, Der Zauberberg, Joseph, Lotte in Weimar and Die Betrogene.[50]

Wir meinen aber, dass man die Helden dieser Werke gewiss nicht auf einen Generalnenner von Todessehnsucht bringen darf, durch den ihre Bekenntnisse zum Leben Lügen gestraft würden. Gerade Joseph und Goethe sind durch ihre Liebe zum Leben und zum Geist gekennzeichnet, und zwar Liebe zum pulsierenden, teilnehmenden Leben und damit weit entfernt von Tonio Kröger, der abseits und voller Sehnsucht das Leben nur beobachtet. "Mädchen, ich lebe gern" (V, 1585), äussert Joseph wiederholt zu seiner Frau; und diese Behauptung ist keine Lüge. Und dient nicht auch sein späteres Wirken ausschliesslich dem Leben? Wir stimmen Altenberg zu, wenn er sagt:

Es siegt der lebendige Gott, also doch wohl der Geist des Lebens, wobei es--und darauf sei nochmals hingewiesen--weder auf den Glauben an Entwicklung noch auf den Besitz oder Verlust von Werten ankommt, sondern allein auf die Tatsache, dass der Mensch dem Leben diene, ebensowohl der Unzerstörbarkeit des Lebens wegen, und weil es eben da ist und bleiben wird, womit man sich abzufinden hat, wie um der inneren Würde willen, die dem Leben vom Hause aus als einer natürlichen Erscheinung, ja geradezu als einem kosmischen Phänomen zukommt. Die Liebe zum Menschen und die wache Sorge um ihn, um derentwillen diese Bücher geschrieben sind, steht sowohl am "Ende" der Zeiten wie an ihrem Anfang.[51]

Diese Lebensbejahung nicht sehen zu wollen, heisst tatsächlich den tiefen Sinn der Josephs-Romane nicht zu erfassen und ihre Humanität nicht zu erkennen. Nur daraus ist eine Behauptung wie die folgende zu verstehen: "Although the open hostility towards life is disguised by Mann in later works, it is still present. Instead of real affirmation, the antagonism of the hero is only slightly modified, if at all, and the claim of humanity remains a dubious proposition in view of his morbid death-wish."[52]

Joseph muss vielfach schuldig werden und zweimal in die "Unterwelt," ins "Totenreich" niedersteigen; aber nicht, um zu den ewig Toten zu gehören, sondern um nach Gottes Willen aufzusteigen zur Erhöhung und zum Dienst am Leben. Das eben ist das Schicksal der Erwählten, dass sie zur Erhöhung nicht aufsteigen können, ohne zuvor durch Schuld und Busse hindurchgegangen zu sein.

d. Gottes Anspruch auf Sühne

Der Segen des Auserwählten wurde als willkürliche Auszeichnung gekennzeichnet, unerklärbar wie die meisten Grundlagen menschlicher Existenz. Aber wenn auch nicht zu erklären, so muss doch für Gunst und Bevorzugung bezahlt werden durch das Opfer, das in vielerlei Formen gefordert oder gebracht werden kann.

Wenn Jaakob auch noch so sehr aufbegehrt gegen das Sohnesopfer, das er nicht wie Abraham zu bringen bereit war und Gott gerade deswegen von ihm forderte, so weiss er doch, dass Josephs "Tod" unter anderem eine Bezahlung für Jaakobs vielfältigen Segen bedeutet, die Gott jetzt einfordert. "Er lässt sich bezahlen Namen und Segen und Esau's [sic] bitteres Weinen, bezahlen kräftiglich! Er setzt den Preis an nach

Willkür und treibt ihn ein sonder Nachsicht" (IV, 639).

Ein Opfer ist immer ein Ausgleich fürs Ungleiche, für eine zerstörte Ordnung. Es wird nachträglich dargebracht für erhaltene Gunst als Dankesopfer an die Götter (oder den Gott), und es kann die Form des Bittopfers annehmen für eine zu erflehende Gunstbezeigung, die auch in der Abwehr eines Unheils liegen mag. Es kann freiwillig gebracht oder unfreiwillig eingefordert werden und als Schicksal über den Menschen hereinbrechen.

Mensch, Tier und Gott berühren sich im Opfer, da, in mythischer Vertauschbarkeit der Dinge, eines des anderen Stelle einnehmen kann. In der Entwicklung vom urtümlich Dämonischen zum gesittet Geistigen, die Gott und Mensch im Josephs-Roman gemeinsam durchlaufen, liegt auch die Ursache dafür, dass aus dem ursprünglichen Menschenopfer ein tierisches Ersatzopfer werden konnte. "Ein Gottesdummkopf ist Laban" (XI, 668), der mit der geistigen Entwicklung nicht Schritt gehalten hatte, da er sein Söhnchen noch opferte, als dieses Opfer nicht mehr gefordert wurde. "Das eigentliche und ursprüngliche Opfer war Menschenopfer. Wann kam der Augenblick, wo es zum Greuel und zur Dummheit wurde? Die Genesis hält ihn fest, diesen Augenblick, im Bilde des verwehrten Isaak-Opfers, der Substituierung des Tieres" (XI, 668). Der Widder ist also das Urmuster des Ersatzopfers; doch ist mit der anderen Form des Opfers dem Menschen die Darbringung nicht grundsätzlich leichter gemacht worden. Zwar ist das Bestreichen des Hauspfostens mit dem Blute des Opferlammes beim Pesachfest schon zu Jaakobs Zeiten zu einer rituellen Handlung geworden, bedeutungstief und undeutlich, "denn der Mensch tut manches, und siehe, er weiss nicht, was er tut" (IV, 474). Aber dem tiefsinnigen Jaakob ahnt schon, dass

damit dem eifersüchtigen Gott noch nicht Genüge geschehen ist; er wird mehr fordern. Immer noch fordert Gott als Darbringung das Liebste; je grösser die Gunst, umso grösser ihre Bezahlung, das Opfer.

Ignace Feuerlicht weist darauf hin, dass der Begriff des Opfers bei Thomas Mann sehr weit gespannt ist und in manchen seiner Werke über den enggefassten, religiösen Opferbegriff weit hinausgeht.[53]

Für den Josephs-Roman aber empfiehlt es sich, das Opfer in seiner engeren, wenn auch nicht nur religiösen Form als eine Abschlagzahlung für irgendwelche Gunstbezeigungen aufzufassen, meistens für einen Segen, den Gott dem Menschen spendete. Allerdings werden auch hier von Mensch zu Mensch Opfer gebracht und der Begriff des Opfers gedehnt, wie etwa im Falle des Liebesopfers, das man "im Gefühle der Abhängigkeit von dem Wesen, das man sich zum Gotte gesetzt, im Instinkt der Opferdarbringung, der schmückenden Verherrlichung und werbender Bestechung" (V, 1132) darbringt. Denn auch die Bestechung und sogar die Besitzergreifung können im Opfer enthalten sein, wenn nämlich durch das Bittopfer erst der Sinn des Beschenkten geneigt gemacht und uns günstig gestimmt werden soll, und durch die Annahme seines Opfers der Gebende sein Besitzerrecht an den so Beschenkten geltend macht. Dieses aber sind schon Opferdarbringungen in einem übertragenen Sinne und als Grenzfall des Begriffes zu verstehen. Mut versucht auf solche Weise mit derlei Opfergaben den vergötterten Joseph günstig zu stimmen, was ihr aber nicht gelingen will, da Joseph "den Schmuck des Ganzopfers" trägt, und als solches allein Gott vorbehalten ist; also nicht von Mut besessen werden darf. Er ist aufgespart für die Pläne, die Gott mit ihm vorhat und die Joseph klug genug ist, nicht zu

durchkreuzen.

Bedeutungsvoll aber ist der Opferbegriff immer dann, wenn es sich um die Bezahlung des Segens handelt; wobei nicht immer nur der Gesegnete den Segen bezahlen muss, sondern auch gelegentlich das Opfer fremder Menschen stellvertretend als Ausgleich für seine Erwählung angenommen wird.

Ein solches stellvertretendes Opfer ist für Joseph Mont-kaw. Sein Sterben wird vom Dichter als ein "Zurücktreten" vor Joseph dargestellt. "Denn darin, dass Joseph in ein Haus gebracht wurde, dessen Vorsteher ein Kind des Todes war, ist entschieden etwas Planmässiges zu erblicken, und gewissermassen war des Vorstehers Sterben ein Opfertod" (V, 982). Wie immer bei ähnlichen Anlässen, so erkennt Joseph auch in Mont-kaws Sterben die Hand des Schicksals--und ist entsetzt, als er seine objektive Schuldhaftigkeit an dem Meier erkennt, den er durch sein Sein verdrängt. In Joseph und Mont-kaw stehen sich zwei entgegengesetzte Menschentypen gegenüber: Joseph, der sich in allen Lebenslagen hervorzudrängen und sich an die Spitze zu setzen weiss, und dadurch eben zu den Auserwählten gehört, und Mont-kaw, der wegen seiner Tüchtigkeit und Redlichkeit an einen Aufseherposten gestellt wurde, sich aber nie selber dazu drängt und jederzeit bereit ist, zugunsten eines Selbstbewussten zu verzichten. Die gegenseitige Liebe und Achtung vor dem anderen löscht eine schuldhafte Verflechtung nicht aus, was auch Joseph erkennt, als er meint, dem Leidenden durch seine tröstlichen Gutenachtwünsche zu helfen, und stattdessen einsehen muss, dass er ihm damit nur den Übergang zum ewigen Schlaf erleichtert. ". . . und wirklich neigen wir zu der Befürchtung, dass Josephs allabendliche

Gutenacht-Sprüche, so wohltuend sie dem Meier eingingen, seinem unbewusst mit der Krankheit im Kampfe liegenden Lebensbehauptungswillen keineswegs zuträglich waren" (V, 987).

Mont-kaw ist in Thomas Manns Sinne ein Menschenopfer, das dem Auserwählten gebracht werden muss auf dem Wege zu seiner Erhöhung. Wenn auch Joseph unter seinem Schuldbewusstsein gegenüber dem geliebten Manne leidet, so ändert es doch nichts an der Tatsache, dass er Mont-kaws Tod bewusst als ein Opfer für die Pläne Gottes akzeptiert. Zwar lehnt er Gott gegenüber zunächst alle Verantwortung ab, oder besser: er möchte sie ablehnen mit den Worten: "Was du da anstellst, Herr, ist ausschliesslich nach deinem Sinn und nicht nach dem meinen" (V, 990), kann aber doch nicht umhin zu erkennen, "dass wenn hier überall von Schuld die Rede sein konnte, sie auf ihn, den Nutzniesser, kam, denn Gott kannte keine Schuld" (V, 991). Dadurch, dass er die Erwählung akzeptiert und fördert, muss Joseph auch die Schuld für die Opfer, die zu seinen Gunsten gefordert werden, auf sich nehmen. So werden die Brüder einmal "die Opfer der Zukunft" genannt (IV, 575), und obwohl sie dem Joseph leid tun, muss er ihr Opfer, nämlich ihre lebenslängliche Bedrückung durch das schlechte Gewissen, als notwendige Bezahlung für seinen Segen annehmen.

Auch Mut-em-enet ist in diesem Sinne ein Menschenopfer, das Gott um Josephs Erhöhung willen fordert. Sie wird durch sein Dasein und Handeln in ihrem künstlich aufrechterhaltenen Lebensstil bis ins tiefste erschüttert, und erniedrigt tritt sie zurück ins Unbedeutende, Monddunkle, nachdem sie den Erwählten nach Gottes Ratschluss auf den Weg gebracht hat. Mehr noch als die in diesem Roman lebendige Frau

Potiphars aber wurde die legendäre ein Opfer des Erwählten, indem ihr für alle Zeiten ein übler Nachruf anhaftete.

Der Begriff des Opfers taucht neben dem Auserwähltenmotiv in Thomas Manns Werk immer wieder auf und wird besonders im Goetheroman Lotte in Weimar und im Doktor Faustus zu einem wesentlichen Motiv erweitert. Kritisch betrachtet aber sollte man wohl Feuerlicht zustimmen, der sagt: "Wenn man den Begriff 'Opfer' nicht allzuweit spannen will, sollte man ihn vielleicht nicht auf Fälle anwenden, in denen es sich eigentlich nicht um Selbstverkürzung oder Selbstverleugnung, sondern um Selbsterfüllung handelt."[54] Dieses träfe auf Mut zu, deren Leben durch ihre Leidenschaft erstmalig erblüht und, wenigstens für einige Jahre, aus seiner Todesstarre gerissen wird. Aus anderer Perspektive betrachtet, wäre vielleicht auch der Opferbegriff auf Mont-kaw nicht eigentlich anwendbar, da er bereits ein nierenkranker Mann ist, als Joseph erstmalig vor ihm steht und seit seinem zwölften Lebensjahr Anzeichen dieser Krankheit aufweist (V, 985). Thomas Mann aber stellt in all den erwähnten Gestalten Menschenopfer dar, die das Bewusstsein des Erwählten belasten, ihm aber nicht erspart werden können, solange sein oberstes Lebensgesetz das der Auszeichnung und Grösse ist, dem alle anderen Forderungen untergeordnet werden müssen.

Das wesentlichste Opfer aber muss vom Auserwählten selber gebracht werden. Es ist die in mythologischen Gestalten vorgezeichnete Zeit in der "Unterwelt," einem "Toten- oder Dämonenreich," die alle Erwählten durchmachen müssen. Wesentlich bestimmend ist auch hierfür wieder ihre eigene Auffassung des Unteren: Sowohl Jaakob als auch Joseph verbringen diese Unterweltszeit in blühenden, hochkultivierten

Ländern, die dennoch in ihren Augen durch das mythische Stigma, das ihnen anhaftet, "Totenländer" bleiben und von ihnen als solche bewusst ertragen werden.

Für einen Gesegneten ist, wie schon erwähnt wurde, die Unterweltszeit das Opfer, das er für den Segen zu bezahlen hat; sie kann aber auch als eine andere Form der Bestätigung dafür betrachtet werden, dass er zu den Gesegneten gehört.

Für die im Mythischen lebenden Segensträger bilden Unterwelts- und Segenszeit ein Ganzes, vorgezeichnet durch Göttermythen des Tammuz und Osiris und bestätigt durch Astralmythen von Ischtar und Nergal, von Sonne und Mond.

Joseph aber ist am Ende der Tetralogie dem göttlich-mythischen Bereich entwachsen in eine individuelle Selbstbestimmung und weltliche Vormachtstellung. Er ist eine ausgezeichnete Persönlichkeit geworden und hat daher auch ein persönliches Opfer zu leisten und dieses Opfer heisst "Entsagung." Noch hat dieser Begriff nicht, wie bei Goethe, die hohe ethische Bedeutung freiwilliger Entsagung. Joseph wird mehr zur Entsagung des Abrahamssegens gedrängt, als dass er sie suchte. Aber dennoch willigt er zustimmend ein, als der Vater an seinem Ohre flüstert: "Dich hat Er erhöht und verworfen, beides in einem. . . . Aber erhöht hat Er dich über [die Brüder] auf weltliche Weise, nicht im Sinne des Heils und der Segensherrschaft--das Heil trägst du nicht, das Erbe ist dir verwehrt" (V, 1744-45). Jetzt hat auch Jaakob Gottes Willen klar und deutlich erkannt, den er früher gar zu gern "halb und halb" zu Josephs Gunsten auslegen wollte. Das Opfer, das für diese Erkenntnis von ihnen beiden gefordert wurde, war überaus hart und

schmerzvoll gewesen; jedoch nicht vergebens.

Solange der Auserwählte Gott Gehorsam leistet, sich weder durch Tiefen noch durch Höhen in dem Bewusstsein seiner Bevorzugung beirren lässt, solange lässt auch Gott ihn nicht im Stich und führt ihn, wenn auch nach seinem, dem Menschen unbegreiflichen Plane, zu der Erhöhung, die er mit dem Erwählten vorhat.

3. Die Mittlerrolle des Auserwählten

Das Bild Josephs als eines ausgezeichneten Menschen wäre unvollkommen, wenn es sich in individueller Selbstentfaltung erschöpfte und die in persönlicher Reife gewonnene Individualität in abgesonderter Erhöhung darstellte. So sieht Thomas Mann das Menschenwesen nicht, das er in immer neuen Variationen darzustellen sich bemühte. Nicht das erhöhte Idealbild eines isolierten Menschen liegt seiner Humanitätsidee zugrunde, sondern ein Mensch, der in sich selber zu Ausgleich und Harmonie gelangt, diese wiederum der Umwelt mitteilen kann und sie zu versöhnen, auszugleichen und zu vermitteln versteht.

Das hat auch Plöger in seiner Studie über Das Hermesmotiv in der Dichtung Thomas Manns klar herausgearbeitet und sagt deshalb über das Mannsche Humanitätsideal: "Genau besehen, geht es in diesem Ideal nicht um die Verehrung eines nebulosen Hochbildes vom Menschen, sondern um die interhumane Beziehung."[55] Auch Strich drückt den gleichen Gedanken aus, wenn er sagt: "Der Mythos des Menschen ist nicht der vorbildliche, sondern der vorgebildete Mensch."[56] Nicht der einmalige Ausnahmemensch ist nach Thomas Mann Repräsentant des Menschenwesens, sondern der, in dem sich das Allgemein-Menschliche am deutlichsten offenbart.

In der mittleren Schaffensperiode, schon vor dem Zauberberg und nach den Betrachtungen eines Unpolitischen, hat sich der Dichter mehr und mehr dem Sozialen zugewandt und erkannt, dass für den einzelnen wie für ein Volk beides notwendig sei: das Individuell-Eigenständige und das Allgemein-Verbindende.

Wenn Settembrini von Hans Castorp behauptet, er sei der geborene Mittler, als Deutscher prädestiniert zur Vermittlung zwischen Ost und West, so bleibt diese Forderung im Zauberberg allerdings noch sehr theoretisch. In Joseph aber wird uns ein Mensch vorgeführt, der, selber ein Erwählter und Isolierter, seine Vorrangstellung wieder einmünden lässt in den Dienst am Sozialen, der Dienen und Regieren in einer Person vereinigt.[57] Joseph ist in vielerlei Hinsicht ein Mittler, und es ist daher bedeutsam, dass er in demselben Masse, in dem er der Tammuz-Osiris Rolle entwächst, in die des vielgestaltigen und vieldeutigen Hermes hineinwächst,[58] dessen Wesen schon immer keimhaft und in abgewandelter Form in ihm angelegt war: in Thot-Anspielungen bei Joseph und vom Vater her sogar schon präfiguriert in Beziehungen zum hundsköpfigen Anup.

Es wurde in dem Kapitel 2c. dieser Arbeit (S. 80) darauf hingewiesen, dass allein der Erwählte die Kausalverknüpfung des Bösen zu lösen vermag, entweder durch göttliche Gnade oder durch Opfer, Busse und innere Wandlung, denen von Gottes Seite dann die "Haupterhebung" entgegenkommt. Der so Erlöste wird dann oft zum Erlöser seiner Mitmenschen, wie z.B. im messianischen Mythos.

Da Joseph aber im Verlaufe des Romans immer mehr seiner Götterrolle entkleidet wurde, so steht er zum Schluss auch nicht als Erlöser-

figur vor seinem Volke, sondern als Mittlergestalt zwischen allen Menschen: Asiaten, Ägyptern und, durch die gedankliche Verbindung mit dem griechischen Hermes, auch als Mittlergestalt zum klassischen Altertum und damit zum Abendland.

Hatte Joseph sich selber mit Tammuz- und Osirisnamen bezeichnet, so legt er dieses mythische Rollenspiel als reifer Mann ab. Er ist nicht Thot, er nennt sich nicht Hermes. Zwar hält Mont-kaw den Schreibersklaven bei der ersten Begegnung nicht direkt für einen Gott, nicht für den "Thot von Dhmunu. Aber er hatte gedanklich mit ihm zu tun und erschien zweideutig" (IV, 797; vgl. auch IV, 838). Joseph aber imitiert nicht Thot und identifiziert sich nicht mit dem Ibisköpfigen, wie er es mit Tammuz und Osiris tat; er ist dem Thot durch natürliche Veranlagung ähnlich. Dass Joseph mit diesem beliebten ägyptischen Gott wesensverwandt ist, hat uns der Dichter schon verschiedentlich wissen lassen; am deutlichsten in der Kapitelüberschrift "Thot" des ersten Bandes, das den witzig-verschlagenen, schreibkundigen und hübschen siebzehnjährigen Hirten einführte.

Hermes, der "Gott-Schalk" (V, 1425) und "Herr der Stückchen" (V, 1429), wird Joseph zwar erst von Pharao nahegebracht, aber Joseph sieht während der Erzählung "schräg hinauf zur Bilderwand, mit einem gelösten und zerstreuten Lächeln des Ausdrucks, als müsste er dies alles nicht notwendig hören" (V, 1428). Er musste es auch nicht hören, da ihm das Wesen dieses Gottes zwar nicht "bekannt," aber schon immer "vertraut" war, ihm und den Seinen. "Vertraut" sein aber heisst mehr als "bekannt" sein; es bedeutet wesensverwandt und braucht nicht imitiert zu werden.[59]

Plöger weist nach, dass "in Jaakob und Joseph zwei Altersstufen des Hermes exemplarisch" hervortreten.[60] Jaakob verkörpert den vorklassischen Hermes, der meist als älterer, bärtiger Mann im langen Wollmantel dargestellt wurde, in der Hand den Hirten-, Herolds- oder Zauberstab, der Begleiter des Hirten, Wanderers und Reisenden. "Als Tiere begleiteten den Gott oft Widder und Ziegenbock, vielleicht auch der Hund."[61] Joseph stellt den klassischen, ephebenhaften Hermes-Psychopompos dar.

Als die Magd zu Jaakob gelaufen kommt, um ihn auf Rebekkas Geheiss zur Vorbereitung für seinen Segensbetrug an Esau zu holen, befindet sich Jaakob "in Gesellschaft eines spitzohrigen Hundes namens Tam" (IV, 204). Und nachdem Jaakob gerade Zeit gehabt hatte, in seiner Seele zu denken: "Jetzt geht es an!" (IV, 204), gab er "seinen Stab dem Tam zu bewachen und ging hinein zu Rebekka, die schon in Ungeduld seiner wartete" (IV, 204). Hier ist die erste Beziehung Jaakobs zu einem spitzohrigen Hund, der noch dazu mit einem Namen gerufen wird, welcher auf die zweideutige Rolle und Haltung seines Herrn hindeutet. "Tâm" werden später die Brüder den Mann in Ägypten nennen, "in [dessen] Person die Mischung von Freundlichkeit und Argnis sich konzentrierte" (V, 1616), und aus dem sie in ihrer Geradheit und Eindeutigkeit nicht klug werden können. "Tâm" war auch Jaakob, ein Mann des Doppelten, an dessen "Stückchen" (V, 1429) Joseph sogleich denken musste, als Pharao ihm vom schelmischen Gott der Diebe erzählte.

Der spitzohrige Hund bleibt weiterhin Jaakobs Begleiter. Als Führer ins "Totenreich," d.h. zu Laban, läuft ihm der spitzohrige Schakal voraus, "eines traurigen Gottes Tier, eine anrüchige Larve"

(IV, 221). Sieben Jahre später, in Jaakobs Traum, hat der "Üble" und "Anrüchige" nur noch seinen Kopf behalten, den spitzohrigen Anupskopf; sein Körper aber ist schon der ephebenhafte des Hermes des Lysipp von Neapel.[62] Vertauschung, Betrug und Verwechslung gehören sowohl zu Jaakobs wie zu Josephs Sein. Darum musste auch der Hundsköpfige dem Jaakob im Traum erscheinen, bevor Laaban ihn mit der Brautvertauschung betrügen wird. Anup selber war ja der Spross einer solchen Vertauschung gewesen.

Anup, Thot, Hermes-Psychopompos! Obwohl Kerényi darauf hinweist, dass er als Religionshistoriker diese Gottheiten nicht gleichsetzen darf,[63] so erlaubt sich doch der Dichter diese Freiheit. "Aber es handelt sich um "die Carrière eines Gottes," schreibt Thomas Mann,[64] nämlich um die Entwicklung vom hundsköpfigen Anup bis zum klassischen Hermes.

Joseph ist ein "Sohnesfall"; daher finden wir in seinem Wesen und seinen Beziehungen auch nicht mehr den frühen Anup, sondern zunächst den hochstehenderen, ibisköpfigen Thot-Djehuti, den Herrn von Schrift, Wort und Zahl, den Herrn des Handels und des Mondes; später verdrängen diesen die Beziehungen zu Hermes. "Das Mondsymbol, dies kosmische Gleichnis allen Mittlertums," schreibt Thomas Mann im Schopenhauer-Essay 1938, "ist der Kunst zu eigen" (IX, 534). Der Mond ist das doppeldeutige Gestirn in seiner Stellung zwischen Sonne und Erde, weiblich das Licht empfangend im Verhältnis zur Sonne, männlich zeugend im Verhältnis zur Erde, der er das nächtliche Halblicht spendet. Käte Hamburger weist darauf hin, dass der Dichter "nicht zufällig die Joseph-Geschichte mit der wundervollen Mondszene am Brunnen beginnt."[65] Denn der Mond

ist das bedeutsame Symbol für das Chthonische, wie auch für das Doppeldeutige in Josephs Leben; ähnlich wie die Formel "Urim und Tummim" mit dem undeutlichen: "Ja--ja, nein" (V, 1509) zu übersetzen wäre. Thot, dem die Schriftkunde und alle Wissenschaften zugeschrieben werden und dem auch noch das Mondsymbol heilig ist, repräsentiert also auch das Doppelwesen aufs deutlichste.

Joseph erklärt dem Vater im Gespräch am Brunnen, weshalb er selber so redegewandt und gewitzt ist. Es ist das Nabu-Zeichen, das seine Geburt bestimmte, "ein Zeichen Thots, des Tafelschreibers, das ist ein leichter, beweglicher Gott, als welcher zwischen den Dingen zum Guten redet und fördert den Austausch" (IV, 108). Nabu wird auch Mittler genannt, ihm fühlt Joseph sich verbunden und verwandt. Joseph trägt keinen Bart mehr wie sein Vater, dessen langen, beduinenhaften Wollmantel er ebenfalls verabscheut. Und es wird von ihm berichtet, dass auf seinem wohlgeformten, anmutigen Körper nicht etwa ein "Hundskopf" sässe, sondern etwas sehr Gewinnendes, mit annähernd göttlichem Menschenmund Lächelndes" (IV, 395), womit wir daran erinnert werden, dass der in Jaakobs Traum erschienene "Üble" zuversichtlich war, dass er seinen "Kopf schon noch los" würde (IV, 291). Die Züge des schelmischen und schlauen Gottes verdichten sich in und um Joseph in zunehmendem Masse zu denen des Hermes-Psychopompos.

Wir stimmen mit Plöger überein, dass auch in der Gestalt des "Mannes auf dem Felde" neben Charakteristiken eines Engels die Züge Hermes enthalten sind. Plöger hat an zahlreichen Beispielen nachgewiesen, dass die Gestalt des Fremden nicht eindeutig zu fassen ist, womit auch sie dem ambivalenten Charakter Josephs, den zu führen der

Fremde beauftragt ist und zu dem er in sonderbarer Beziehung steht, Rechnung trägt; ganz abgesehen von der Widersprüchlichkeit seines Charakters. Plöger will aber in den Vogelanzeichen, der gezierten Neigung des kleinen Kopfes, dem Blähhals, der schnabelhaften Nase[66] und der Anspielung auf Flügel den Adler in Josephs Himmelstraum erkennen.[67] Diese Anzeichen lassen sich aber ebensogut als Attribute Thots deuten (z.B. der kleine Ibiskopf, der geschwellte Kropf), der dem Joseph als Wegeöffner ins Untere, wo man dient und reich wird, zum Begleiter bestellt ist, wie es der Spitzohrige, Anrüchige einst zum gleichen Zeitpunkt seines Lebens für Jaakob war. Alle drei Gottheiten haben mit dem Totenreich zu tun. Anup war ein ägyptischer Totengott; der ägyptische Thot war, wie der griechische Hermes-Psychopompos, ein Führer ins Totenreich.

In der Gestalt des Wächters am Brunnen erscheint der Fremde mehr als Engel denn als Hermes oder Thot, obwohl es auch von ihm heisst, er habe schläfrige Augen, (das Vogelblinzeln und Rollen der Augen war auch bei dem "Mann auf dem Felde" betont worden) und einen Blähhals mit kleinem Kopf (IV, 617). Aber er erweist sich nicht als Dieb; denn Ruben liegt die schelmische Gottheit viel ferner als Joseph. Heidi Heimann will in dem Wächter am Brunnen eine Abwandlung des Erzengels Michael sehen.[68]

In dem Führer durch die Wüste jedoch hat der Fremde wieder vorwiegend Thot-Hermes Züge--ein leichtes Zerrbild von Josephs Selbst. Er ist "tâm," indem er sich als zuvorkommend und verdriesslich erweist; man kann nicht klug aus ihm werden, wenn er sich für freiwillig angebotene Freundschaftsdienste schadlos hält und dagegen seinen wohl-

verdienten Lohn nicht einfordert. Es ist unverkennbar, dass in den drei Auftritten des enigmatischen Fremden ausser dem Engel und Thot auch vor allem eine Präfiguration des Hermes enthalten ist, der Gottheit, die erst dann im vollen Lichte erscheint, als Pharao Joseph die Geschichte des Homerischen Hymnus auf Hermes, "Das Kind der Höhle," erzählt und Joseph, in dessen Wesen er die Schelmenzüge des Gottes wiedererkennt, das Symbol des Hermes, die Leier, überreicht. Gleichzeitig setzt er Joseph ein, über sein Land zu regieren, wie der klassische Hermes als Herr des Handels und des Handwerks über die Agora herrscht.

Wodurch ist Joseph für die Mittlerrolle geradezu prädestiniert? Auf eine einfache Formel gebracht lautet die Antwort: durch die Ambivalenz seines Wesens, die in seinem Doppelsegen ihren gültigsten Ausdruck findet. Joseph ist einerseits voller Lebensenergien und den chthonischen Mächten durch das Muttererbe verbunden, andererseits besitzt er aber auch die hohe Geistigkeit der Vorväter, wenn sie in ihm auch in einer weltgewandten und gewitzteren Form erscheint als bei jenen, so dass Jaakob zum wiedergefundenen Sohn wohl sagen kann: "Ich sehe, . . . mein Sohn hat sich seinen reizvollen Gottesscharfsinn bewahrt von ehedem, auch unter fremden Göttern" (V, 1741).

Thomas Mann hat sich oft zum Standpunkt der Mitte bekannt, zum Vorbehalt, der zwischen den Sphären verhält, allem zugänglich, allem offen und nicht festgelegt, der in der Musik die auflösende Harmonie verzögernd in sich trägt und im Geistigen als Ironie zwischen den Gegensätzen schwebt. Denn für Thomas Mann ist "Ironie . . . das Pathos der Mitte" (IX, 171), sie stellt wahres, geistiges Interesse her, d.h.

wörtliches "Dazwischen-Sein."

Zwischen den Gegensätzen, und damit über ihnen, steht auch die Doppelnatur Josephs; aber nicht, wie schon erwähnt, isoliert und erhaben, sondern indem er seinen Mitmenschen von seinen Gaben mitteilt durch Witz und Sympathie (vgl. IV, 748 und V, 1508). Diese beiden sind die Vehikel der Vermittlung von Mensch zu Mensch, von Ich und Ihr, von Oben und Unten. Der Witz ist der Träger des Geistes und hilft dem Statthalter Pharaos, seine mannigfaltigen politischen, ökonomischen, landwirtschaftlichen, sozialen und bevölkerungspolitischen Probleme zu lösen. Mit Witz gewinnt er in der ersten Audienz vor Pharao dessen Achtung und Vertrauen. Wenn Joseph den Dialog zwischen dem König und sich selber immer dann auf einen vorgetäuschten Monolog umschaltet, wenn es unschicklich wäre, gewisse Dinge vor Pharao zu äussern, die jener aber doch hören muss, so ist diese Erzählmethode eine höchst witzige Erfindung, die ihren Zweck auch nicht verfehlt und Pharao an die Parallele zum schelmischen Gott denken lässt, wobei sie ihn gleichfalls in der Erkenntnis bestärkt, sein Land keinem besseren als einem derart gewitzten Statthalter anvertrauen zu können.

Sympathie aber ist die Zwischenträgerin von Seele zu Seele. In seiner Sympathie zu Mont-kaw und Potiphar, zu Mai-Sachme, Pharao und den wiedergefundenen Brüdern baut Joseph sich eine Brücke zu den Herzen der Menschen. Mit solchen Eigenschaften wird er zum vielseitigen Vermittler zwischen Pharao und seinem Volk, zwischen Hebräern und Ägyptern, zwischen Tradition und Fortschritt, Theologie, metaphysischer Spekulation und landwirtschaftlicher Verwaltung. "Eine Hermesnatur

gewandter und heiter-kunstvoller Vermittlung" (XII, 942), so nannte Thomas Mann Roosevelt. Diese Bezeichnung ist auch für Joseph zutreffend, dessen ägyptische Statthalterschaft nicht nur in Amerika geschrieben wurde, in einem dem ägyptischen ähnlichen Klima (XI, 662), sondern auch Parallelen zur Präsidentschaft Roosevelts aufweist.

Die Frage, wann sich für Thomas Mann die Idee des Mittlertums mit dem mythischen Bild des Hermes assoziierte, beantwortet Plöger dahingehend, dass sie erstmalig 1938 im Schopenhauer-Essay auftaucht.[69] Sie muss aber zumindest latent schon während der Arbeit an den Patriarchenbänden vorhanden gewesen sein, wo es heisst: "Es erhielt jedoch Nabu, der Mittler, einen Gegenschein von Nergal" (IV, 108). Nabu aber ist das babylonische Sternzeichen des Merkur-Hermes.[70] Es scheint demnach zuzutreffen, wenn Plöger meint: "Offenbar hat Thomas Mann sich Hermes den Mittler mit der Arbeit an den Josephromanen erschlossen und angeeignet."[71]

Von besonderer Bedeutung aber ist Josephs Rolle als Mittler zu seinem eigenen Volk. Das Motiv des "Nachkommenlassens," das sich schon seit den Jugendtagen mit Benjamin anbahnte (IV, 469), wiederholt sich in allen vier Bänden und wird gleichsam zu einer Formel für Josephs mitmenschliche Tätigkeit. Er lässt Mai-Sachme, wie versprochen, "nachkommen" und beweist damit, dass er menschlich zuverlässiger ist als der Mundschenk Pharaos, der Joseph im Gefängnis vergass. Joseph rechnet fest mit dem Kommen der Brüder und veranlasst sie dann, mit dem Vater und ihren Familien "nachzukommen," so dass er sich auch als Mittler zur Errettung und Ernährung seines eigenen Volkes bewährt. Seine höchste soziale Tätigkeit entwickelt er als "Ernährer," unter dem

Namen, der alle anderen prunkvollen Titulaturen umschliesst und daher auch den Titel des vierten Bandes bildet. Am besten aber kennzeichnet der Name, den Joseph sich ohne alle Anmassung vor den Brüdern gibt, welche Stufe der Erwählte zum Wohle aller erreicht hat: er ist "Volkswirt" (V, 1687), der Wirt und Gastgeber allen Volkes, der jetzt aus dem vollen schöpfen kann, nicht nur aus den vorsorglich angelegten Kornkammern Ägyptens, sondern auch aus seinem eigenen, durch schweres Schicksal bereicherten und geläuterten Menschentum.

Zusammenfassung

In den Untersuchungen über Joseph hat sich gezeigt, dass zum Auserwähltsein ein Zweifaches notwendig ist: die Bevorzugung durch eine höhere Macht und die Bereitschaft des Erwählten, seinem Schicksal mit allen Kräften nachzuhelfen. Nur aus dem Zusammenwirken beider Faktoren konnte Joseph als ein Auserwählter hervorgehen. Indem er seine Auszeichnung als sein höchstes Lebensprinzip akzeptiert und fördert, muss er aber an seinen Mitmenschen schuldig werden. Und alle Schuld muss auf Erden bezahlt werden, teils durch Opfer, die Joseph selber auf sich nimmt, teils durch Ersatzopfer, die von anderen Menschen für seine Erhöhung gefordert werden.

Josephs Schicksal steht mit seiner Verkettung von Segen, Schuld und Opfer von Anfang an in einer engen Beziehung zum Götter- und Erlösermythos der altorientalischen Religionen, aus dem es sich im Verlaufe der ägyptischen Bände allmählich löst, um in ein persönliches, geschichtlich-bewusstes Leben überzugehen.

In der Gestalt des jungen Joseph aber wird neben dem Naturgötter-

mythos der heidnischen Umwelt auch der Abrahamssegen seines eigenen Volkes durchscheinend, wodurch die Undeutlichkiet seiner Erscheinung noch erhöht wird, die besonders in den Patriarchenbänden ihn selber und seine Umgebung ständig verwirrt; so sehr, dass Joseph selber den mythischen Segen missversteht, an den er fast bis ans Ende glaubt und der ihm dann doch nicht zufällt. Er spielt eine Reihe von mythischen Rollen, durch die er aber gerade für eine andersartige, nicht-mythische Rolle (Volkswirt) heranreift. (Vgl. auch S. 119.)

Der Göttermythos von Tammuz und Osiris wird abgelegt, als Joseph von Pharao erhöht wird, um in ein tatkräftiges und sozial-verantwortliches Leben einzutreten. Der Auserwählte hat als Dreissigjähriger eine Entwicklungs- und Reifestufe erreicht, die kein falsches Rollenspiel mehr duldet. Das spätere Vexierspiel vor den Brüdern wird bewusst als Spiel betrieben und nicht, wie das Götterspiel der Jugend, als Realität gelebt.

Gleichzeitig mit der Ablegung des Göttermythos aber klärt sich auch die undeutliche Frage des Abrahamssegens auf. Sie wird fern von Joseph gelöst, und zwar hauptsächlich durch eine Frau, die er vermutlich nicht einmal kennt (vgl. V, 1539). Das Thamarkapitel ist vom Dichter an der Stelle in die Josephsgeschichte eingeschoben, an der Josephs innere Reife die Bereitschaft zur Entsagung sowohl des Göttermythos als auch des Abrahamssegens erreicht hat. Damit ist Josephs Geschichte endgültig auch von der des Abrahamssegens getrennt. Er ist ein Erhöhter und Erwählter in irdischen Dingen geworden, ein begnadeter Mensch, ein Mittler und Helfer seiner Mitmenschen.

In den folgenden Kapiteln sollen die im Mythischen verharrenden Segensträger behandelt werden, die als Auserwählte Träger des Abrahamssegens sind, der an Joseph vorüberging.

B. DIE IM MYTHISCHEN VERHARRENDEN SEGENSTRÄGER

1. Abraham

Das Urbild des geistigen Menschen, der sich aus dem kollektiv Unpersönlichen ins Individuelle erhebt, liegt bei Abraham.[72] Seine Haupterhebung steht am Beginn einer Menschwerdung, die im Roman mit dem erhöhten Joseph abschliesst. Abrahams Vorsatz, nur dem Höchsten dienen zu wollen, stellt den Beginn menschlicher Würde dar, die sich für zu gut hält, sich mit einem geringeren Gott als allein dem höchsten zufriedenzugeben. Damit beweist auch Abraham schon jenes ungeheure Selbstbewusstsein des Erwählten, das wir bei Joseph immer wieder hervorhoben. Mit der Arbeit am geistigen Gott arbeitet der geistige Mensch an seiner eigenen Menschwerdung. "Denn der Geist hat den Menschen aus der Tiefe der Natur emporgehoben und ihn dadurch erst zum Menschen gemacht," so sagt Fritz Strich,

und wenn er auch durch die Absonderung vom allgemeinsamen Leben der Natur, durch seine Erwählung, in eine schwierige und gefährliche Situation geriet und von der Sorge und Not gequält wird, wie er vor Gott bestehen kann, so liegen doch in der Sorge und der "Gottesnot" gerade der Adel und die Würde des Geistes.[73]

Abrahams gewaltige geistige Leistung beruht darin, den Gott, der die Welt geschaffen hat und sie ständig erhält, "hervorzudenken," ohne jedoch selber völlig in ihm aufzugehen. Der Dichter sagt von Abrahams Gott:

Makom hiess er, der Raum, weil er der Raum der Welt war, aber die Welt nicht sein Raum. Er war auch in Abraham, der Ihn kraft Seiner erkannte. Aber ebendies verstärkte und erfüllte Urvaters Ich-Aussage, und keineswegs war dieses sein gottvoll mutiges Ich gesonnen, in Gott zu verschwinden, mit Ihm eins zu werden und nicht mehr Abraham zu sein,

sondern hielt sich sehr wacker und klar Ihm gegenüber aufrecht.
(IV, 431)

Dadurch, dass Abrahams Ich sich dem gewaltigen Du Gottes gegenüber behauptet, ist überhaupt nur der auf gegenseitiger Hilfe basierende Bund zwischen Gott und dem Menschen möglich. In demselben Masse, in dem der Urmensch sich zu einem geistigen Wesen entwickelt, entwickelt sich auch Gott zu einem geistigen Gott, dem Bildwerke und Menschenopfer zum Greuel werden. Die Entwicklung beider beruht auf einer dynamischen Auffassung von Gott und Mensch. Die Tatsache, dass nicht nur der Mensch auf Gott, sondern auch Gott auf den Menschen angewiesen ist, ist ein besonderer Gedanke Thomas Manns. Er betont die Bedeutung des Erwählten, dessen subjektiv geistige Arbeit selbst Gott benötigt, um zum geistigen Gott der Menschheit zu werden. Auch Abraham muss sich durch seine geistliche Unrast und durch seine Gottessorge die Erwählung verdienen. Wenn Gott zu Abraham spricht: "Du sollst ein Segen sein" (IV, 14), so liegt in dieser Verheissung durchaus auch die Weisung, nicht nur für sich selber und die Seinen, sondern letzten Endes auch für Gott ein Segen zu sein; nämlich am geistigen Gott mitzuarbeiten. In seinem Essay "Freud und die Zukunft" sagt Thomas Mann über seinen Gedanken, Abraham den geistigen Gott hervordenken zu lassen, folgendes:

Dieser Abram ist gewissermassen Gottes Vater. Er hat ihn erschaut und hervorgedacht; die mächtigen Eigenschaften, die er ihm zuschreibt, sind wohl Gottes ursprüngliches Eigentum, Abram ist nicht ihr Erzeuger, aber in gewissem Sinne ist er es dennoch, da er sie erkennt und denkend verwirklicht. (IX, 490)

Die Verheissung als Weisung bedeutet aber, wie wir schon bei Joseph sahen, ein Schicksal, das der Erwählte bewusst auf sich nehmen muss.

Abrahams Schicksal ist es, der Urwanderer zu sein, nirgends daheim, überall auf der Suche nach dem Höchsten, dem allein er dienen will.

Mit Abraham wagt die Menschheit ihren ersten Schritt aus dem Mythisch-Kollektiven. Indem sein Ich sich selbst dem Gott gegenüber behauptet, den es sich als den Höchsten erkoren hat, wird es zur Individualität, die sich aus der Gesamtheit der Naturmenschen und Naturgötter erhebt. So wie Abraham gleichzeitig Geschöpf und Schöpfer des alleinigen Gottes ist, so ist die Entwicklung zum Monotheismus gleichzeitig auch die zur Individuation. In der Individuation aber liegt auch schon der Beginn der Gefahren, die die Isolation mit sich bringt und deren Auswirkungen für Joseph später zum Schicksal werden sollten.

Jedoch ist Abraham, wie später Isaak und Jaakob auch, noch stark im Mythischen befangen. "Was sie Geist und Bildung nennen, ist gerade das Bewusstsein, dass ihr Leben die Fleischwerdung des Mythos ist, und ihr Ich löst sich aus dem Kollektiven etwa so, wie gewisse Figuren Rodins sich aus dem Stein losringen und aus ihm erwachen" (XI, 666), so erklärt der Dichter seine frühen Gestalten der Menschheitsgeschichte in seinem Washingtoner Vortrag "Joseph und seine Brüder."

Wie sehr ihr Leben noch erfüllt ist vom Mythos, beweisen die mannigfaltigen Eliezergestalten, die zur Einrichtung eines jeden Haushaltes der Erzväter gehören und alle mit <u>dem</u> Eliezer verschmelzen. Oder es beweist Isaaks Widderähnlichkeit in der Sterbestunde, untermalt vom Urgeblök, wie sehr hier Vertauschung und Entsprechung von Mensch und Tier die Menschen noch in mythischem Einheitsdenken gefangenhalten.

Trotz seiner geistigen "Haupterhebung" bleibt auch Abraham noch im Mythischen verwurzelt. Wir erfahren seine Geschichten nur indirekt,

wie der späte Eliezer sie dem jungen Joseph mit "gespaltener Zunge" (vgl. IV, 435; 437) erzählt, wobei Abrahams Lebensbeschreibung immer wieder ins Legendäre hinüberspielt. Mal ist er der Mann, der mit 318 Knechten die feindlichen Könige vertrieb, mal der, der sie ganz allein mit seinem Knecht Eliezer, aber mit übernatürlicher Hilfe, überwältigte. Einmal ist er einfach der Sohn Tharahs, eingeordnet in die Sippe derer, die ihre Geschlechter bis zu Noah und Adam zurückverfolgen; dann aber berichtet Eliezer auch wieder von Abrahams Höhlenkindheit, als ein Engel ihn säugte und die Mutter suchend nach ihm umherirrte. Auch Abrahams Geschichte passt sich damit schon dem Göttermythos der altorientalischen Religionen an, der in Josephs Geschichte zu vollkommener Verwechslung und Vertauschung führen sollte. Denn die suchende Mutter Abrahams folgt dem Schema Ischtars oder der Isis.

> Mütter irren und suchen immer; sie haben viele Namen, aber sie irren umher auf den Fluren und suchen ihr armes Kind, das man ins Untere entführt, gemordet, zerstückelt hat. Diesmal hiess sie Amathla, auch wohl Emtelai--Namen, bei denen Eliezer sich vielleicht eine freie Übertragung und träumerische Zusammenarbeit unterlaufen liess. (IV, 436)

Damit erhält auch Abrahams Geschichte den Durchblick auf den Naturgöttermythos. In Eliezers Darstellung erscheint Abraham, der nach Thomas Mann etwa sechshundert Jahre, also viele Generationen vor Joseph lebte, als der Ur-Grossvater schlechthin, als der Einwanderer aus Ur in Chaldäa. Der Mensch Abraham verschmilzt in mythischem Denken mit dem Stadtgründer von Damaskus, mit einem Urkönig, ja mit der Stadtgottheit des "Bel zu Babel, der den Turm und die Stadt baute und der ein Gott wurde, nachdem er auch einmal Mensch gewesen und beigesetzt worden im Bel-Grabe" (IV, 439).

Wir finden in Abraham also alle Kennzeichen des Auserwählten präfiguriert, die in Joseph später zu voller Entfaltung kommen werden. Auch Abrahams Geschichte zeigt undeutliche Parallelen zum Mythos des bevorzugten, getöteten und in die Unterwelt verbannten Gottes, auch er muss dem Segen tatkräftig nachhelfen, und genau wie später Jaakob und Joseph zeigt auch Urvater Abraham schon Anzeichen von Verschlagenheit und Hochstapelei beim Nachhelfen des Segens, als er nämlich sein Weib Sarai in Ägypten für seine Schwester ausgibt, um dadurch für sich materielle Vorteile zu gewinnen. Und die Erwählung, die für Abraham Unrast und Unsicherheit im Gefolge hat, deutet schon auf die Gefährdung, die bei Thomas Mann überhaupt die Begleiterscheinung des geistigen Menschen darstellt.

2. Jaakob

In Jaakob sind alle Merkmale des Erwählten noch stärker ausgeprägt als in seinen Ahnen. Sein Leben kennt schon deutlich die Erfüllung des Mythos von Niederstieg und Haupterhebung. In seinem Fall bedeutet die Demütigung und äusserste Erniedrigung vor seinem Neffen Eliphas den Niederstieg, auf den dann unmittelbar der Traum von der Himmelsleiter folgt, der die Demütigung zur notwendigen Voraussetzung für die Erwählung stempelt, nachdem Jaakob sich mit mütterlicher Hilfe den Segen des blinden Isaak durch Betrug angeeignet hatte; den Segen, den allerdings auch Isaak nicht ganz ahnungslos spendete. Auch Isaaks Seele war dabei die "Geberin des Gegebenen" (X, 491), und der Blinde war sich wohl bewusst, dass er seine mythische Rolle beim Segensbetrug zu spielen hatte und "dass alles Geschehen ein Sicherfüllen ist" (IV, 201).

Und wieder folgt für Jaakob nach dem Gesetz der Wiederholung auf die Zeit im Totenreich bei Laban die Erhöhung am Jabbok; sie verleiht ihm den Sieg über den geheimnisvollen Gegner, dem er "Würdenamen und -hinken" abringt. So runden sich Jaakobs Geschichten zur Ganzheit seines Lebens; und es ist bezeichnend, dass es seine Geschichten sind, lauter Episoden, die sein Leben ausmachen, und nicht eine zeitlich gerichtete, fortschreitende Geschichte. Altenberg weist mit Recht auf die epische Struktur der Geschichten Jaakobs hin, die das Bedeutsame, die gewissheitspendenden Ereignisse von "Höllenfahrt" und "Haupterhebung" vorwegnehmen, um danach erst in den ruhigeren Strom historisch-linearen Erzählens einzumünden. "Denn der sinnende Jaakob setzt zwar alles in einen Zusammenhang der Bedeutung, aber nicht der Zeit."[74] Erst mit Josephs Fahrt zu den Brüdern beginnt eine progressiv erzählte Geschichte, fortschreitend, wie auch Joseph allmählich aus dem mythischen in ein geschichtliches Bewusstsein ohne Schema und Vorlage fortschreitet.

Dass aber auch Jaakob schon gelegentlich aus dem Mythos ausbricht, zeigt am deutlichsten ein Vergleich mit Eliezer, der geradezu den Exponenten des unbewusst mythischen Menschen darstellt. Eliezer, der "unwillkürlich auf das Muster seiner Vorgänger eingeht, ohne sich recht darüber klar zu sein, ob er nun er selbst ist oder einer seiner Vorgänger,"[75] überschreitet nie die Grenze zur individuellen Persönlichkeit, welche bewusst ohne alle Norm ihr Leben selber bestimmt. Jaakob aber ist sich seines Rollenspieles sehr wohl bewusst; er zelebriert sein Leben nach vorgezeichneten Mustern, wie etwa den Segensbetrug oder die Trauer um den zerrissenen Sohn; und seine Söhne wissen sehr

wohl, dass ihm die Kunde von der Auferstehung des Geliebten nur durch Serachs Flötenspiel vom auferstandenen Adonis übermittelt werden kann. "Eine zelebrierende Vergegenwärtigung von vorgeprägten Geschichten kann aber nicht unbewusst vollzogen werden," behauptet Richter.[76] In dem <u>bewussten</u> Nachahmen feststehender Formeln aber liegt bei Jaakob schon die sich ablösende Form der persönlichen Existenz. Während Eliezer sich nur unbewusst und unfreiwillig mit den ihm entsprechenden Vorgängern identifiziert, imitiert Jaakob freiwillig und bewusst den Habel, den Noah, Abraham, Isaak, sowie Rebekka und Rahel. Aber er kann sich, da er ein freiwillig Handelnder ist, auch plötzlich von aller mythischen Identifikation und Imitation lösen, wie etwa in dem Augenblick, als er mit Gott wegen des zerrissenen Sohnes rechtet. In diesem Augenblick deckt sein Gram seine bewusste mythische Schauspielerei auf und legt sein Vernunftdenken bloss (er entblösst sich hier in mehr als einem Sinne!), indem er Eliezer kritisiert:

"Ja, du, Eliezer," antwortete Jaakob da mit verwahrlostem Spott. "Du bist mir der Wahre, du kannst so bleiben! Du hast die Weisheit mit Löffeln gegessen und schwitzest sie aus allen deinen Poren. Es ist wahrhaft erbaulich, wie du mich schiltst und lässt einfliessen, dass du mit Abram die Könige vertrieben habest, was glattweg unmöglich ist; denn nach der Vernunft bist du mein Halbbruder von einer Magd, geboren zu Dimaschki, und hast den Abraham sowenig mit Augen gesehen wie ich selber. Da sieh, wie ich mit deiner Erbauung umspringe in meinem Elend!" (IV, 645)

Hier durchbricht ein Mensch die Grenzen des Mythos und sieht sich plötzlich allein und einsam dem rätselhaften Welt-Du gegenüber. Hierher hat ihn seine Vernunft gestellt, die ihn erkennen lässt, dass nicht alles Geschehen zurechtgestutzt werden kann. Die Vernunft, das geistige Werkzeug des Menschen, der sich seit Abraham in zunehmendem Masse

seine geistige Unabhängigkeit errungen hat, durchbricht an dieser Stelle die geschlossene Welt des Mythos, und es ist nur folgerichtig, dass Eliezer, der diesem Denken Jaakobs nicht zu folgen vermag, darauf ausrufen muss: "Jaakob, Jaakob, was tust du! Du zerstörst die Welt im Übermut deines Grams, du schlägst sie zu Stücken und wirfst sie an den Kopf dem Ermahner" (IV, 645).

Mit seinem helleren Bewusstsein steht Jaakob nur noch halb im Mythos, ohne sich jedoch ernstlich von seinen geprägten Bindungen lösen zu wollen. Thomas Mann beschreibt ihn und Joseph am zutreffendsten in dem oben erwähnten Washingtoner Vortrag:

Auch Jaakob, der Geschichtenschwere, ist eine solche halbabgelöste Gestalt: seine Feierlichkeit ist noch mythisch und schon individuell; der Kult, den er seinen Gefühlen widmet und für den die höchste Eifersucht ihn straft, ist die sanfte, aber stolze Behauptung eines Ich, das sich würdevoll als Subjekt und Held seiner Geschichten fühlt. Es ist eine noch väterlich-ehrbare Form menschlicher Vereinzelung und Emanzipation, und sie wird weit kecker und gewagter in dem komplizierten Sohnesfall Josephs. (XI, 666)

Jaakob stellt eine Übergangsgestalt dar, gebrochen auch in seinem Charakter, der höchste Würde mit schändlicher Würdelosigkeit und Feigheit vereinigt. Ihm fehlt noch die leichte, gewitzigte Lebensart Josephs; er ist nicht weltaufgeschlossen, nicht anpassungsfähig und daher auch kein Mittler wie jener. Starr hält Jaakob im Alter an überlieferten Formeln und Ansichten fest, obwohl er in jüngeren Jahren auch wohl überständige Bräuche verdammt hatte, wie etwa das Erstlingsopfer Labans. Aber er will sich und seiner mythischen Schwere besonders in Ägypten nichts vergeben und hebt seine Distanzierung vom "äffischen Totenreich" und dessen Bräuchen gern hervor. Selbst vor Pharao muss er in mythischen Anspielungen sprechen und sein "Würdehinken" heraus-

streichen. Auch beim Segnen von Menasse und Ephraim, Josephs Söhnen, kann er nicht anders als den Jüngeren vor den Älteren zu setzen, nach altbekanntem Urmuster; denn "ohne Segensbetrug ging es in seinen Augen nicht ab" (V, 1785).

Dieses Festhalten an überholten Formen verleiht seiner Gestalt zugleich Würde und Lächerlichkeit. In zunehmendem Masse, in dem Joseph den Mythos als ernste Lebensform ablegt, begleitet der Erzähler Jaakob und seine mythische Schwere mit dem Lächeln des Humors, wodurch wir Jaakob gegen Ende der Werke wie mit den Augen seines entfremdeten, verweltlichten Sohnes Joseph sehen, mit nachsichtig lächelndem Wohlwollen.

Jaakob und auch die Brüder bleiben in ihrer Lebensweise und in ihren Ansichten im Grunde immer dieselben; sie verharren trotz gelegentlichen Durchbruchs im Mythos, der in seiner zyklischen Wiederkehr statisch ist, während Joseph eine progressive Entwicklung durchmacht.

3. Juda und Thamar

Auch Juda, der Erbe des Abrahamssegens, verharrt vorwiegend in mythischen Denkformen. Als er vor dem Statthalter Pharaos die Verteidigungsrede für die Brüder führt, kann er ihre Unschuld wegen des zurückerstatteten Kaufgeldes und des Silberbechers in Benjamins Sack nur damit beweisen, dass derartige Vorkommnisse in ihrem Stamm einfach nicht herkömmlich seien, und folgert daher auf seine Weise: "Was es nicht gibt, das gibt es nicht" (V, 1682). Zwar hatte auch Juda schon vor Jahren beim Verkauf Josephs gezeigt, dass er nicht wie Eliezer unfreiwillig und blind an das Prägemuster gebunden ist. Er hatte ja,

entgegen allem herkömmlichen Schema des Bruderzwistes, den nie vorgekommenen Verkauf des Bruders vorgeschlagen und gemeint, die Brüder "mussten etwas nachgeben den Läuften, die nicht mehr die alten sind" (IV, 599). Damit hatte auch er seinen Schritt aus dem uranfänglich Gegründeten gewagt. Aber im Vergleich zu Josephs selbständigem Schalten und Walten in späteren Jahren bleibt Juda doch stets nur eine halbabgelöste Gestalt.

Juda ist als Erwählter anders geartet als seine Ahnen es waren. Weder treten in ihm die zielstrebigen Merkmale der Träger des Abrahamssegens zu Tage, noch ähnelt sein Leben auch nur im entferntesten dem Göttermythos, dem sich besonders Abraham, Jaakob und Joseph in zunehmendem und verwirrendem Masse anpassen.

Judas Auszeichnung gleicht der eines widerstrebend Erwählten; er ist mehr ein zweifelnd Berufener, wie es auch Moses in der Erzählung <u>Das Gesetz</u> später sein wird, als der, der den Segen selber anstrebt und fördert. Juda zweifelt bis zuletzt an der Erberwählung, die seit Rubens, Schimeons und Levis Vergehen und Josephs Verschwinden über ihm, dem Vierten, schwebt. "Wusste er, dass er [der Erwählte] war? Er konnte es sich an den Fingern abzählen, und das tat er buchstäblich öfters, aber nie ohne vor seiner Erberwählung zu erschrecken und schmerzlich zu zweifeln, ob er ihrer würdig sei, ja zu befürchten, sie möchte in ihm verderben" (V, 1545-46). Vom Leiden am Leben gezeichnet, ist Juda, wie Käte Hamburger es nennt, selbst mehr ein Erlösungsbedürftiger als eine Erlösergestalt.[77] Auch stellt sie fest, dass Josephs Segen der Tiefe sich bei Juda eher als Fluch der Tiefe darstellt.[78] "In Josephs Geschichte erlischt gewissermassen das Schema der feind-

lichen Brüder, nachdem es gerade in ihr besonders stark aufgeleuchtet war."[79] Tatsächlich ist der Segen bei Juda erstmalig auf den "Roten" gekommen. Es heisst von ihm, sein Haar sei "rotbraun wie der volle Spitzbart" und sein Schnurrbart laufe "schmal über den roten, gepolsterten Lippen" abwärts (IV, 492). Joseph, der so sehr für den Segen prädestiniert schien, erhält ihn nicht, sondern der "Rote," der unter dem Zwange seines Triebes leidet wie kein anderer seiner Brüder und erfüllt ist von Sehnsucht nach Reinheit und Erlösung. Damit hat der Abrahamssegen sich bei Juda endgültig vom Göttermythos getrennt und ist aus einem in der Vergangenheit wurzelnden zu einem in die Zukunft weisenden Segen geworden. Der Blick ist damit auf den Messias gerichtet, der aus Judas Geschlecht hervorgehen wird. Bei Judas Segnung erfährt die erstaunte Sterbegemeinschaft um Jaakob daher auch erstmalig den Namen Shilohs, des Friedenbringers, des Erlösers und Messias, den nach Thomas Mann bisher einzig und allein Thamar, die es auch allein nur anging, vom sinnenden Jaakob gehört hatte.

Es erhebt sich die Frage, warum Thomas Mann durch die betonten "roten" Kennzeichen des Segensträgers Juda die Schwierigkeiten einer Deutung des ohnehin komplizierten Segensschemas noch erhöht, anstatt sie zu vermindern. Begründungen von Seiten des Dichters liegen, soweit wir wissen, hierfür nicht vor. Es könnte unserer Ansicht nach aber so gedeutet werden, dass Joseph durch die "roten" Merkmale Judas in seinem Missverständnis des Segensschemas für lange Zeit unterstützt wird. Dieses Missverständnis aber ist notwendig, damit aus dem hübschen und schönen Jüngling der auserwählte Mensch Joseph werden kann. (Vgl. auch S. 107.) Eine zweite Erklärung wäre die, dass der Dichter die nega-

tiven Segenszeichen Judas besonders deutlich mit den überaus positiven Merkmalen Thamars kontrastieren will, um letztere damit noch stärker hervorzuheben. Denn Thamar ist in Thomas Manns Deutung eine potenzierte Erwähltengestalt geworden. In ihr lebt der Abrahamssegen fort, und Thomas Mann gibt durch die Kontrastierung zu Juda zu erkennen, dass Gottes Wege, auch wenn sie zeitweilig noch so undeutlich sind und dem Menschen verwirrend erscheinen mögen, wie im Falle von Josephs und Judas Segen, doch aus höherer Warte gesehen, letzten Endes immer die richtigen sind. Denn bei Gott ist schlechterdings nichts unmöglich; auch die scheinbare Abwandlung eines Segensschemas liegt in seiner Hand.

Thamar ist eine Auserwählte, die ein Übermass an geistlicher Strebsamkeit aufweist und gleichsam das dem Juda fehlende Quantum mitbesitzt. Auch ihre Rolle weist keine Parallele zum Göttermythos mehr auf, obwohl sie ihm als Kind kanaanitischer Baalsanbeter näherstehen müsste als die Jaakobsleute und obwohl Juda sie bezichtigt, "eine Ischtar-Figur zu sein, die ihre Liebsten vernichtet" (V, 1549). Aber sie ist keine Ischtar, die umherirrend ihren toten Gatten sucht, um ihn zum Leben zurückzuführen. Im Gegenteil! Es liegt ihr nichts an der Person des Gatten, nur vom Geschlechte der Erwählten muss er sein:

> Als solchen liebte sie Juda und begehrte sein--es war die Liebe des Ehrgeizes. Nie hat wohl--oder hatte bis dahin--ein Weib einen Mann so gar nicht um seiner selbst willen, vielmehr so ganz um einer Idee willen geliebt und begehrt, wie Thamar den Juda. Es war eine neue Liebesgründung; zum ersten Male gab es das: die Liebe, die nicht aus dem Fleische kommt, sondern aus dem Gedanken, so dass man sie wohl dämonisch nennen mochte. (V, 1559)

Thamar erhebt sich nacheinander vom Totenbett ihrer beiden Gatten,

der Judasöhne 'Er und Onan, um sofort den nächsten Sohn zum Gatten zu verlangen, und zwar einzig und allein aus dem Willen, sich in die Segensgeschichte einzuschalten. Sie will eine "Vor-Mutter Shilohs" (V, 1559) sein, von dem nur sie bisher erfahren hatte. Da sie eine kluge, geistig aufgeschlossene Frau ist, kann sie sich genau wie Juda an den Fingern abzählen, dass nur er der Segensträger sein wird. Nachdem Jaakob ihr die Welt erklärt und die Geschichten Israels erzählt hat, heissen also ihre Losungsworte: "einschalten" und "verführen" (V, 1539). Denn jedes Mittel zur Erreichung ihres Zieles ist ihr recht. Als ihr Judas dritter Sohn, Shelah, verweigert wird, verführt sie den nur allzu leicht verführbaren Juda, als Hierodule verkleidet, um von ihm Königssamen zu empfangen und den ihr versagten Shelah zu umgehen. Mit ihrer Entschlossenheit zum Erwähltsein ist sie wahrhaftig "die verblüffendste Figur dieser ganzen Geschichte" (V, 1567). Thamar ist als Erwähltengestalt Joseph ähnlicher als den Trägern des Abrahamssegens, der ihr selber ja auch nicht zuteil wird. Wie Joseph entwickelt auch Thamar sich von einem mythisch denkenden zu einem individuell verantwortlichen Menschen. Und auch sie weist die typischen Erwähltenmerkmale auf: das ungeheure Selbstbewusstsein und die "verblüffende" Willenskraft, der Erwählung um jeden Preis nachzuhelfen. Sie verachtet Menschen wie Judas Weib, "die auf der Bahn war und auf erlauchtem Platze, so ohne Verdienst und Wissen und Willen (denn Wissen und Willen rechnete Thamar als Verdienst)" (V, 1539).

Wenn Thomas Mann in Rahel die lieblichste Frauengestalt dieser Romane schuf, so hat er ohne Zweifel in Thamar die interessanteste und charaktervollste geschaffen. Hochaufgerichtet, schlank (ihr Name

bedeutet "Palme"[80]), eine herbe Schönheit und nicht ohne sinnliche Reize, so bietet sie ein Bild von unerschütterlicher Entschlossenheit. "Nie lehnte sie sich an, sie sass sehr aufrecht, auf einem Schemel, auf einer Brunnenstufe, einem Wurzelstrange des Unterweisungsbaumes, mit hohlem Rücken, gestreckten Halses, zwei Falten der Anstrengung zwischen ihren samtenen Brauen" (V, 1550).

Henry N. Carlebach hat die Thamar bei Thomas Mann mit der des jüdischen Schrifttums verglichen und ist dabei zu aufschlussreichen Ergebnissen gekommen. "Durchaus neu . . . ist die Auffassung, dass Thamar Schülerin des Jaakob war, der in ihr den Willen reifen liess, sich in das Königsgeschlecht 'einzuschalten'," schreibt Carlebach.[81] Ebenso ist bei Thomas Mann der Gedanke neu, Thamar eine kanaanitische Baalstochter sein zu lassen. Das jüdische Schrifttum kennzeichnet sie als Tochter aus Sems Stamm, also zur Familie Jaakobs gehörig. Und drittens hat Thomas Mann Thamar, die im jüdischen Schrifttum passiv ist bis zu dem Augenblick, als sie die Witwenkleidung ablegt und im Schleier der Hierodule auf Juda wartet, im Roman aktiv ihr Schicksal bestimmen lassen, indem sie selber nacheinander Judas Söhne zu Ehemännern fordert und dabei die Leviratsehe gründet. Alle Änderungen, die der Dichter vorgenommen hat, weisen aber in eine Richtung: Thamar noch zielstrebiger und selbstbewusster zu gestalten. Thamars Verhältnis zu Jaakob ist die notwendige Voraussetzung für ihren entfachten Ehrgeiz. In der Bibel wird nichts darüber gesagt, dass sie von Judas Anwartschaft auf den Segen oder gar von Jaakobs Gedanken über den Erlöser Shiloh gewusst hätte. Dieses Wissen aber regt im Roman ihren geistlichen Ehrgeiz an. Als kanaanitische Baalstochter ist die Kluft

zwischen ihr und dem Segensträger vom Dichter absichtlich vergrössert worden, um ihre seelischen Kräfte, die diese Kluft überwinden, noch bedeutender erscheinen zu lassen. In Thamar ist das Schema der Erwählung umgekehrt wie bei allen anderen erkorenen Gestalten. Diese wurden zunächst erwählt und halfen dem Segen dann tatkräftig nach. Thamar aber setzt zuerst all ihre Energien in Bewegung, um durchzusetzen, dass auch sie in die Kette der israelitischen Erwählten eingeschlossen wird, zu denen sie auf Grund ihrer Sippe und ihres Glaubens eigentlich nicht gehören kann. Sie ist auch die erste Frau, die die Erwähltenmerkmale zeigt und ist damit eine Vorläuferin der Moabiterin Ruth, deren Worte der Dichter daher auch sinngemäss in Thamars Mund legt.[82]

In Thamar ist die Seele zur potenzierten Geberin der Gegebenheiten geworden.

Aus Carlebachs Untersuchung geht hervor, dass die Leviratsehe schon vor der mosaischen Gesetzgebung im Hause Jaakobs durch die Sitte geheiligt war. Thomas Mann aber lässt Jaakob ausdrücklich die Schwagerehe erst auf Thamars Betreiben gründen. In allem, was diese Frau unternimmt, beweist sie durch ihre Entschlossenheit und selbst durch ihre Geduld, dass auch sie zu Thomas Manns Erwählten-Gestalten gehört. Schon bei Joseph erkannten wir, dass der Erwählte auch die Fähigkeit haben muss, geduldig auf seine Stunde warten zu können.

Durch Juda und Thamar hat sich der Abrahamssegen vom Schema des altorientalischen Göttermythos gelöst und wird eindeutig zum zukunftgerichteten messianischen Mythos. Das "Einst," das der Dichter wegen seiner Doppeldeutigkeit so sehr schätzt, wurde aus einer Bestimmung der Vergangenheit zu einer der Zukunft (V, 1555-56). Die Bibel

schaltet die Juda-Thamar Episode in die Josephsgeschichte ein, als Joseph an die Ismaeliter verkauft worden war. Thomas Mann aber setzt die Einschaltung sehr kunstvoll an die Stelle, als der erhöhte Joseph bereits als Statthalter Pharaos waltet und Vorsorge trifft für die Zukunft. Drei Stränge der Geschichte lösen sich damit gleichzeitig: der Göttermythos, der Abrahamssegen und Josephs ausgezeichnetes Menschentum. Von nun an gehen alle drei ihre getrennten Wege.

Die Geschichte des Segens, oder genauer: die Geschichte des Heils und der Erwählung, da sie die Form des Segens und der Verheissung erst seit Abraham erhalten hatte--die lange in den Spuren des Göttermythos gegangen war und gerade im ersten Teil von Josephs Geschichte zu ihrer eindeutigsten Identität mit diesem gekommen zu sein schien, verlässt diese Spur und geht ihre eigenen, völlig anderen Wege,[83]

stellt auch Käte Hamburger fest.

Zusammenfassung

Zusammenfassend können wir also sagen, dass das Motiv des Auserwählten, das in der Josephs-Tetralogie sowohl mit dem Göttermythos als auch mit dem Abrahamssegen in oft verwirrender Weise verflochten war, sich gegen Ende der Romane von beiden gelöst hat und sich uns allein auf menschlicher Ebene darstellt. Die Naturgötter des alten Orients, wie auch die Gesegneten des israelitischen Volkes, sind zwar auch auserwählte Figuren, doch sind ihre Geschichten allzu umwoben von mythischen Vertauschungen und Verwechslungen, von Entsprechung und Wiederholung, als dass sie als ausgeprägte erwählte Menschen im einzelnen vor uns stünden. Als eine solche durch Auszeichnung und Verdienste geprägte Persönlichkeit hat sich nur Joseph im Verlaufe der vierbändigen Geschichte entwickelt. Sein Leben, das wir nach dem Ende des

vierten Bandes in all seinen Schattierungen und seinen Entwicklungen überblicken können, steht als ein Symbol wahren Menschentums vor uns. "Ein Menschheitssymbol--so mochte mein Werk sich im stillen wohl nennen" (XI, 667), sagt der Dichter mit Recht von diesem Werk. Der Titel des Romans könnte auch in diesem Sinne gedeutet werden: <u>Joseph und seine Brüder</u>. Nur er tritt als Individualität gegenüber der Gemeinschaft hervor.

Zwischen die Arbeit am dritten und vierten Bande dieses Werkes aber schaltete Thomas Mann die Geschichte eines gesteigerten Menschentums, das die Prägung des Auserwählten noch überhöhen sollte in der Gestalt des Genies. Mit dem Motiv des Auserwählten, der durch menschliche Grösse gekennzeichnet ist, wird sich der zweite Hauptteil dieser Arbeit befassen.

NACHTRAG: MOSES, DER WIDERSTREBEND BERUFENE, IN DER ERZÄHLUNG "DAS GESETZ"

Die Erzählung Das Gesetz entstand unmittelbar nach Beendigung der Josephs-Tetralogie, gewissermassen aus der Fülle des übriggebliebenen Materials oder, wie Eichner es nennt, als "ein Ableger der Josephsromane."[84] Jedoch kam der Anstoss zu dieser Erzählung im Gegensatz zum Josephsroman nicht von innen, etwa weil das Motiv den Dichter lockte, sondern von aussen. Thomas Mann war 1943 gebeten worden, für ein geplantes Sammelwerk, "The Ten Commandments. Ten Short Novels of Hitler's War against the Moral Code," einen Beitrag zu liefern.[85] Thomas Manns Beitrag wurde die Moseserzählung; der Dichter wurde wie sein Held Moses zu einer Aufgabe berufen.

Moses ist ein Berufener, ohne ein Gesegneter zu sein. Der Gott des brennenden Dornbusches erteilt ihm den zweifachen Auftrag, seinem verwahrlosten und konfusen Sklavenvolk in Ägypten den Gott der Väter wiederzubringen und es in die Freiheit zu führen. Dieser Auftrag wird für Moses zur Last und Plage--immer wieder treten diese beiden Vokabeln in Verbindung mit ihm auf. Er ist "der Geplagte" (VIII, 855), der "eine hinlänglich schwere Schulterlast" (VIII, 829) trägt, ein geplagter Mann, der zum Herrn sprechen kann: "Was soll ich machen mit diesem Fleisch [seinem Volk], und warum hast du deine Gnade von mir genommen, dass du mir aufhalst, was ich nicht tragen kann?" (VII, 854) Er selber nennt sich einen "hochgeplagten und schwer beauftragten Mann" (VIII, 858).

Thomas Mann lässt Moses den Sohn einer ägyptischen Prinzessin und eines hebräischen Sklaven sein, was ihn nach hebräischem Mutterrecht

eigentlich zum Ägypter stempelte.[86] Wie es aber im Anfangssatz der Erzählung heisst: "Seine Geburt war unordentlich, darum liebte er leidenschaftlich Ordnung, das Unverbrüchliche, Gebot und Verbot," (VIII, 808),[87] so verstärkt auch gerade seine Fremdheit dem väterlichen Volk gegenüber in ihm den Wunsch nach Annäherung und Verbundenheit mit diesem Volk. Wie Gott so hat auch Moses Lust zu seinem geknechteten und, nach Thomas Mann, sittlich verwilderten Volk.

In gewissem Sinne ist Moses mit seinem väterlichen Volk sogar identisch. Er erhebt sich nicht, wie die Gesegneten des Abrahamssegens es taten, über sein Volk, obwohl es nur ein "Gehudel" und eine rohe, ungestalte Masse ist, "während doch um Jaakob im Roman schon Anfänge einer sittlichen Ordnung sichtbar werden, die sich in Joseph bewähren."[88] Ihm erscheint kein Traum von einer Himmelsleiter, er wird nicht von einem Traumadler zum höchsten Thron getragen. Als Gott das abtrünnige Volk Israel "zerschmettern und austilgen" (VIII, 873) will und Moses allein zum grossen Volk zu machen verspricht, lehnt Moses ab. "Nein, Herr," sagt er, "vergib ihnen ihre Sünde; wo nicht, so tilge mich auch aus deinem Buch, denn ich will's nicht überleben und kein heilig Volk werden für meine Person statt ihrer" (VIII, 873).

Dadurch unterscheidet Moses sich von den erwählten Gestalten der Josephs-Tetralogie, dass er nicht die Erwählung für sich selber akzeptiert und fördert. Wohl war auch für Abraham, Jaakob und Joseph die Verheissung eine Weisung gewesen, jedoch in erster Linie die Weisung, dem Segen um der persönlichen Erfüllung willen nachzuhelfen. Bei Moses dagegen liegt das Schwergewicht der göttlichen Verkündigung auf dem zweifachen Auftrag, der lautet "Gott und Befreiung" (VIII, 810). "Wer

kann für seine Berufenheit?" (VIII, 857) fragt Moses seine Pflegegeschwister Aaron und Mirjam, die ihm Stolz und Dünkel vorwerfen und behaupten, seine persönliche Erwähltheit zum Führer des israelitischen Volkes sei grossenteils Einbildung. Moses selbst aber fühlt sich nicht als ein persönlich Erwählter, sondern nur zu seiner Aufgabe berufen. Bisher aber wurde als das Kennzeichen des Auserwählten erkannt, dass er sich selbst in erster Linie als ein bewusst und willentlich Erwählter akzeptieren muss.

Wie bei allen anderen Ausnahmegestalten, so erregt auch Moses Sonderstellung bei seinen Mitmenschen Neid und Missgunst. Entscheidend ist aber für ihn, dass er diese Sonderstellung nicht für sich in Anspruch nimmt, sondern lediglich als notwendige Voraussetzung für seinen Auftrag anerkennt. In den Augen des Volkes allerdings verschmilzt der unsichtbare und unvorstellbare Gott gar zu leicht mit seinem strengen, Gesetze gebenden Verkünder. "Die Verwechslung lag immer nahe. Wenn gerade das Volk nicht murrte, hatte Moses stets seine liebe Not, zu verhindern, dass es ihn selber für einen Gott, für den hielt, den er verkündete" (VIII, 831). Darin unterscheidet Moses sich grundsätzlich von Joseph, dass er diese Gottesverwechslung mit allen Mitteln zu verhindern sucht, während Joseph sie gerade heraufbeschwor und spielerisch genoss.

Moses fühlt sich nur als Beauftragter Gottes, und sein Auftrag schafft ihm Last und Kummer genug. Allerdings auch Lust! Und darin liegt bei Moses die subjektive Seite seiner Berufung und doch wieder ein Zug des Auserwählten: Er wehrt sich zwar gegen seinen Auftrag mit der Begründung, nicht der Rechte für Gottes Aufgabe zu sein, da er

stockend und schwerfällig spräche (VIII, 824) und da er dem Volk, das er führen solle, nur halb verwandt sei (VIII, 854). Aber Gott erkennt auch in Moses die Seele als den Geber aller Gegebenheiten, die nicht zugeben will, dass in Wahrheit der Beauftragte seinen Auftrag selber wünscht. "Darum stelle dich nicht vor mir, als hättest du nicht die grösste Lust zu deiner Plage!" (VIII, 855) entgegnet ihm der Herr auf seine Wehklagen. Und er wirft ihm vor, "seine Entschuldigungen seien reine Ziererei gewesen, denn im Grunde habe er selbst auf die Sendung gebrannt, weil er nämlich ebenso grosse Lust zu dem Volk und seiner Gestaltung habe wie er, der Gott, ja, dass seine eigene Lust von der des Gottes gar nicht zu unterscheiden, sondern einerlei sei mit ihr" (VIII, 824). Und psychologisch betrachtet hat das Volk mit seiner Verwechslung von Gott und Moses wieder nicht ganz unrecht; denn Moses selbst ist oft nicht von dem Gott, den er verkündet, zu unterscheiden. Seine Eingebungen und Offenbarungen sind die nach aussen projizierte Stimme seines Innern (VIII, 809; 854-55). Kein Wunder, dass dem einfachen Volk die Unterscheidung zwischen Gott und Moses nicht immer leicht fällt!

Wie Joseph psychologisch bereit ist zur "Höllenfahrt" und Jaakob zu Erniedrigung und Demut, so ist Moses im Grunde immer bereit zu Plage und Kummer, und der Dichter lässt keinen Zweifel darüber bestehen, dass auch in der Gestalt Moses ein Auserwählter die psychologischen Voraussetzungen für seine Erwählung mitbringt. Nur dass Moses nicht primär an seinem eigenen Schicksal mithilft, sondern vielmehr wie ein Künstler ein anderes Objekt bearbeitet. Es ist die schöpferische Lust eines genialen Bildhauers, die Moses antreibt, sein Bildungswerk--diesen

Begriff im erzieherischen und im künstlerischen Sinne verstanden--an seinem Volke zu vollziehen. Er ist der "Werkmann" (VIII, 847), der glücklich ist, die Oase Kadesch, seine "Werkstatt" (VIII, 846), erstritten zu haben und hier wie mit Hammer und Meissel, Stück für Stück, von dem Rohstoff aus Fleisch und Blut, dem die Grundbegriffe der Reinheit und Heiligkeit abgingen, abzumeisseln, so wie er später mit "Haue, Meissel, Spachtel und Stichel" (VIII, 862) auf den Berg Horeb-Sinai steigt, um Gottes Gesetze zu schreiben. "Und er schrieb, will sagen: er stichelte, meisselte und spachtelte in den splittrigen Stein der Tafeln" (VIII, 866). Moses wird dargestellt wie ein Bildhauer, der der formlosen Sklavenmasse Form zu geben versucht, wie widerspenstig und rückfällig dieser Stoff sich auch immer erweisen möge. "Moses ist so ein Bruder Michelangelos--ist es ein Zufall, dass sein Nasenbein zertrümmert wird wie das des grossen Renaissancekünstlers? Moses hat aber auch Züge von Michelangelos Moses-Statue," erklärt Lesser.[89]

In seiner Ausdauer und Beharrlichkeit, ja, seiner Besessenheit, die auf das gesteckte Ziel gerichtet ist, ist auch Moses eine wahre Erwähltenfigur Thomas Manns. Und doch unterscheidet er sich noch in anderen Zügen als den bisher erwähnten von Joseph, dem Auserwählten. Moses ist kein Mann des Überblicks. Für alle praktischen Fragen des Lebens steht ihm sein Jüngling Joshua zur Seite, der die Dinge ausführt, die Moses eigentlich nicht duldet, die aber getan werden müssen, wie etwa die zehnte Plage über die Kinder Ägyptens, das Sterben der Erstgeborenen oder die Schlacht um Kadesch oder die Hinrichtung der Abtrünnigen, die in Moses Abwesenheit das goldene Kalb anbeteten.

Moses zeigt darin ähnlich würdelose Züge wie Jaakob, der auch bewusst die Augen verschliesst vor dem Gemetzel von Sichem, obwohl er sehr wohl weiss, was Schimeon und Levi, seine Würgengel, vorhaben. Beide, Jaakob und Moses sind allzu geistige Naturen, die sich gern den praktischen Lebensfragen entziehen, während Joseph den Segen der Tiefe mit dem der Höhe aufs glücklichste zu verbinden weiss.

Kerényi nennt "die Moses-Erzählung Das Gesetz eine sich deutlich abhebende unmythologische, durch eine besondere Geistesart charakterisierte nach-mythologische Schöpfung."[90] Und auch der Dichter sagt von ihr: "Es ist in diese Geschichte ein Voltaire'sches Element eingedrungen, nichtwahr?, das der Joseph noch nicht kennt."[91]

Diesen Aussagen müssen wir zustimmen, denn alle Wunder der Bibelerzählung werden rationell erklärt. Die ersten neun Plagen Ägyptens sind Naturerscheinungen, die zehnte ein besonders dunkles Kapitel der praktischen Tätigkeit Joshuas und seiner Jünglingsmannschaft. Der Ostwind gibt die Begründung für den Durchzug durchs Rote Meer, dem dann nur ein plötzlicher Windwechsel zu folgen brauchte, um das ägyptische Heer zu vernichten. Und so fort: Das Quell-Wunder erweist sich als eine bereits benannte "Quelle Mara," die schon "auf der Karte verzeichnet war, die Joshua im Kopfe trug" (VIII, 833). Und das Manna wird als eine runde kleine Flechte erklärt, die die Wüste Paran bedeckte (VIII, 834).

In der Moseserzählung durchdringt der Erzähler mit seinen naturwissenschaftlichen und rationellen Erklärungen die mythische Bibelerzählung, so dass der Leser, der besonders mit den Patriarchen des Josephsromans in eine ihm heute verlorene, mythische Welt blicken

konnte, jetzt nur noch seinen aus der Gegenwart gewonnenen, nach-mythologischen Masstab ansetzen kann. Moses selber spielt keine mythische Rolle; er wehrt sich gegen eine Identifizierung mit Gott und lebt nicht, wie die Träger des Abrahamssegens es taten, in vorgeprägten mythischen Bildern. Moses erreicht aber auch bei weitem nicht die menschliche Reife, die Joseph als Auserwählten kennzeichnet.

Moses ist ein Berufener, widerstrebend berufen nach Meinung seines helleren Ich-Bewusstseins; jedoch sehr willig zu seiner Aufgabe bereit nach Meinung seiner Seele, die wieder einmal als der Geber aller Gegebenheiten aufgedeckt ist.

HAUPTTEIL II

DER AUSERWÄHLTE ALS DURCH GRÖSSE DER PERSON BEVORZUGTER IN LOTTE IN WEIMAR

Im ersten Hauptteil dieser Arbeit hatte sich gezeigt, dass das Motiv des Auserwählten in der Josephs-Tetralogie eine Entwicklung durchlaufen hatte. Aus dem im Mythischen lebenden Auserwählten Joseph war ein selbstverantwortlicher, in geschichtlicher Zeit denkender Mann geworden, der zu einem Symbol wahren Menschentums herangereift war.

Diese Stufe des Auserwählten wird auch im Goetheroman Lotte in Weimar erreicht und zum Teil übertroffen. In der Gestalt Goethes wird das Motiv zu höchster Potenz gesteigert: nicht mehr das Symbol allgemeinen Menschentums, sondern den Ausnahmemenschen verlockte es den Dichter jetzt darzustellen. Höchste Steigerung aber hat auch eine grössere Isolierung und damit Gefährdung zur Folge. Daher büsst das Auserwähltenmotiv im Goetheroman auch etwas von seiner Helligkeit und Leichtigkeit ein, die sich in der Josephs-Tetralogie in dem liebevollen Humor der Erzählweise kundtaten. Das Leben des Auserwählten Goethe ist kein heiteres Spiel mehr, sondern ein Balance-Akt. In seiner Gestalt erhält das Motiv seine höchstmögliche Ausprägung, lässt aber gerade dadurch auch schon seine immanenten Gefahren sichtbar werden.

A. DAS PHÄNOMEN MENSCHLICHER GRÖSSE UND SEINE GEFAHREN

Im Mittelpunkt von Thomas Manns Goetheroman Lotte in Weimar steht der grosse Mensch Goethe, nicht seine Werke und nicht seine vielseitigen Talente und Tätigkeiten. Wohl werden auch diese notwendigerweise beleuchtet; denn sie gehören zum Menschen Goethe dazu. Entscheidend aber ist der Grundton des Werkes, den Thomas Mann den siebenundsechzigjährigen Goethe in seinem inneren Monolog selber aussprechen lässt, "dass ein Dichter vor allem gross ist und dann erst ein Dichter" (II, 624). Dass auch Napoleon in Erfurt von Goethe sagte: "Das ist ein Mann" (II, 624) und damit den grossen Menschen über den grossen Dichter stellte, ist für Goethe eine Bestätigung seiner menschlichen Grösse aus dem Munde eines anderen Grossen. Grösse bedeutet das Ganze, ein für menschliches Denkvermögen unfassbarer Begriff. Nicht derjenige Mensch ist gross, der eine oder auch mehrere Seiten seines Wesens zu höchster menschlicher Vollkommenheit gesteigert hat, sondern nur der, in dem alle Seiten gleichmässig entwickelt sind, also ein Ganzes ergeben. Grösse ist daher eine Wesensform, die neben viel Licht auch viel Schatten aufweist.

Eine solche Betrachtungsweise Goethes, unter dem Aspekt seiner Grösse, erkennt in ihm nicht nur das von Eckermann gezeichnete apollinische Bild des Olympiers, sondern umfasst auch das Dionysische. Neben den hervorragenden Eigenschaften des Genies werden auch die Gefährdungen einer solchen Existenz erkannt; zu dem Wunder einer Geistesgrösse gehört auch das Drohende der Dämonie.

Auch hier beim Goetheroman hat Thomas Mann seine historischen

Quellen so ausgewählt und abgewandelt, dass sie seine Auffassung eines Auserwählten bekräftigen. Wir erkannten diese Tendenz des Dichters schon in den Josephsromanen und hoben sie besonders in dem Thamarkapitel hervor.

Gerhard Lange, der den Goetheroman Thomas Manns im Vergleich zu den Quellen untersucht hat,[1] weist auf ähnliche Veränderungen durch den Dichter hin, die für unsere Untersuchung von Bedeutung sind.

Nach Lange beziehen sich die Veränderungen, die Thomas Mann an dem historischen Goethebild vornahm,[2] besonders auf zwei Ideenkomplexe: Goethes Grösse und die Opfer, die für diese Grösse gebracht wurden.

Konnte Thomas Mann das Ausmass der Opfer, die für den exzeptionellen Menschen Goethe gebracht wurden, vergrössern, so vergrösserte sich gleichzeitig der Abstand dieses Auserwählten zu seiner Umwelt. Dadurch aber wurde auch seine einmalige Grösse überzeugender gestaltet.

In Bezug auf das vergrösserte Ausmass der Opfer ist Langes Untersuchung von besonderem Interesse. Er stellt nämlich fest, dass der historische Riemer, als er das Angebot der Rostocker Universität ablehnte, nicht so sehr ein Opfer von Goethes Grösse war, wie der Roman darstellt, da er erstens aus Bequemlichkeit nicht gegangen war, ihm zweitens von Goethe eine Gehaltserhöhung in Aussicht gestellt war, und er diese drittens wahrscheinlich auch bekommen hat. Auch seine Ehe mit Fräulein Ulrich wurde, wie aus Riemers Tagebüchern hervorgeht, aus Liebe, und nicht auf Betreiben Goethes geschlossen, der Fräulein Ulrich lieber für Kieser bestimmt hätte.[3] Demnach ist Riemer auch die Ehe nicht vom Tyrannen aufgezwungen worden.

In Bezug auf August von Goethe ergibt die Studie von Lange, dass auch August Ottilie wirklich liebte und bei seiner Werbung nicht nur

als Repräsentant des Vaters handelte; dass seine Trunksucht nicht so sehr eine Flucht vor dem Vater, als vielmehr ein mütterliches Erbteil war und dass es nicht sicher ist, ob Goethe den Sohn hinderte, ins Feld zu ziehen. Sicher aber ist, dass August nicht der einzige junge Mann in Weimar war, der zur Zeit der Befreiungskriege ausgemustert wurde.[4] Thomas Mann aber betont die ersten drei Punkte, die das Übergewicht der väterlichen Autorität über Augusts Leben hervorheben sollen, während er den letztgenannten Punkt ausser acht lässt, da es nicht in Thomas Manns Schema gepasst hätte, wenn August nicht als einziger junger Mann vom Militärdienst befreit worden wäre. Nach Thomas Mann müssen für einen Auserwählten Opfer gebracht werden, und deshalb hebt er diese absichtlich hervor.

In Bezug auf Thomas Manns Betonung der Grösse als Ganzheit, die sich menschlichem Ermessen fast entzieht und damit ans Unmenschliche reicht, gibt Langes Untersuchung ebenfalls interessante Aufschlüsse. Es heisst dort, dass es bei Thomas Manns Gestaltung neu sei, dass bei Goethe der Gegensatz von Gut und Böse aufgehoben ist.[5] Die Beseitigung dieses Gegensatzes aber erhebt den grossen Auserwählten ins Übermenschliche, Inkommensurable, Göttliche.

Durch derartige Verschiebungen und Akzentverlagerungen gegenüber seinen historischen Vorlagen aber erreicht der Dichter zweierlei: Erstens betont er damit sein Vorhaben, ein dichterisches Werk von eigener Prägung zu schaffen und nicht eine Biographie. Und zweitens steigert er die Gestalt des Auserwählten, die in seinem Gesamtwerk in so vielfachen Variationen auftritt, in der Gestalt Goethes zu höchster Potenz.

Unter solchen Voraussetzungen kann es nicht wundernehmen, dass uns das Goethebild dieses Romans auf den ersten Blick verdüstert, ja, verzerrt erscheinen muss. Wir nähern uns der grossen Gestalt nur allmählich, in wiederholten, sich steigernden Spiegelungen seiner Umwelt.[6] Da ist zunächst der Kellner Mager, der übertriebene Enthusiast, der den berühmten Mann verehrt, ohne auch nur seine Grösse zu ahnen. Ebensosehr an der Oberfläche bleibt die komsiche Miss Cuzzle, die auf der Jagd nach Berühmtheiten ist, nur um sie zu porträtieren, nicht aber, um ihr Wesen zu erfassen.

Mit Riemer treten wir dem grossen Manne sehr viel näher--eigentlich zu nahe. Denn wir können uns zusammen mit Lotte des Eindrucks nicht erwehren, dass aus der allzu nahen Sicht dieses Schulmeisters der grosse Mann schief und einseitig gesehen wird. Jeder der Beschauer kann nur einen Teil der Grösse erkennen und zu beurteilen suchen. Durch Adele von Schopenhauers Erzählung und dann durch August von Goethes persönliches Auftreten wird uns deutlich, dass auch der eigene Sohn nur im Schatten seines grossen Vaters lebt. Die ersten sechs Kapitel des Romans zeigen uns also vorwiegend den Schatten, den der überragende Berg auf seine Umwelt wirft. Wir haben uns der Grösse bisher nur von aussen genähert, die wir aber überraschenderweise im siebenten Kapitel plötzlich von innen, gleichsam aus Goethes Geist selbst miterleben. Dieses mit Recht so berühmte Kapitel lässt deutlich werden, warum bisher so viel Schatten von der grossen Persönlichkeit ausging; denn wir erleben Goethe hier im strahlenden Lichte seines ununterbrochen arbeitenden Geistes; eines Geistes, der nicht systematisch nur einen einzigen Gedanken verfolgt, sondern der musikalisch-

assoziativ unendlich viele Gedankenfäden zu einem buntschillernden Gewebe verknüpft.

Und plötzlich wird deutlich, warum die ersten Besucher Lottes nur eine einseitige und verdunkelte Darstellung Goethes geben konnten; denn niemand vermag die grosse Persönlichkeit in ihrer Ganzheit zu erfassen. Sie alle können die Grösse nur bezeichnen; denn sie erleben sie. Erklären aber lässt sie sich nicht. Grösse ist inkommensurabel und daher nicht ganz geheuer. Da sie mit menschlichen Masstäben nicht zu messen ist, wird sie unmenschlich. Auch Goethe selbst kann sich seiner Grösse nur indirekt bewusst werden. "Denn die als natürlich empfundene Form, das selbstverständliche Format der Existenz kann sich auch selbst nur an seiner Wirkung, an dem Umfang der Lebens- und Weltverdrängung erkennen, den es bewirkt," so sagt Altenberg.[7] Da das Ausmass der Grösse notwendigerweise Verdrängungen anderer Existenzen zur Folge hat, muss ihm etwas Unheimliches und Drohendes anhaften. Es bekommt einen tragischen Aspekt, da das ursprünglich Harmonische und Lebensfreundliche schicksalhaft dazu bestimmt ist, an anderen Menschen schuldig zu werden. Goethe insbesondere ist sich dieser schicksalhaften Verknüpfung bewusst und sagt, dass er ein Mensch ist, "dessen Schicksal es vielleicht von jeher war, sich in unschuldiger Schuld zu winden" (II, 760). Diese Schuld muss der Auserwählte, wie wir schon bei Joseph sahen, bereitwillig auf sich nehmen. Denn auch die durch Grösse bevorzugte Persönlichkeit kennt nur ihr eigenes Mass, dem alle moralischen Aspekte untergeordnet werden müssen. In seinem Essay "Goethe und Tolstoi" spricht Thomas Mann von dem ungeheuer starken Ichgefühl des Auserwählten, dessen höchstes Lebensgefühl das Bewusstsein seiner

Auszeichnung ist, und sagt:

> Diese "Liebe zu sich selbst" . . . ist in den schönsten Fällen das, was Goethe in den "Wanderjahren" "die Ehrfurcht vor sich selbst" nennt und als die oberste Ehrfurcht feiert. Sie ist das dankbar-ehrfürchtige Erfülltsein der Götterlieblinge von sich selbst. (IX, 69)

Goethe kennt diese Ehrfurcht vor sich selbst und fragt sich im Monolog des siebenten Kapitels, ob es Frechheit und Hybris sei, sich einen Gott zu dünken, wobei er zu der Antwort kommt: "Nein, es ist auferlegte und in Gottes Namen getragene Wesensform--so verzeiht und geniesst, es ist nur zur Freude . . ." (II, 662). Im Nachsatz dieses Ausspruches liegt die Rechtfertigung einer Wesensform, die gar zu oft die Merkmale der Frechheit und Hybris aufweist.

Der Vergleich mit Gott wird mehrfach gezogen. Als Riemer Charlotte erklärt, Goethe kenne keine Begeisterung, drängt sich ihm der Gottesvergleich auf:

> Können Sie sich Gott, den Herrn, begeistert vorstellen? Das können Sie nicht. Gott ist ein Gegenstand der Begeisterung, aber ihm selbst ist sie notwendig fremd; man kann nicht umhin, ihm eine eigentümliche Kälte, einen vernichtenden Gleichmut zuzuschreiben. Wofür sollte Gott sich begeistern? Wofür Partei nehmen? Er ist ja das Ganze. (II, 439)[8]

Da Gott das Ganze ist, umfasst er das All und das Nichts in sich, das für menschliches Verstehen so unbegreifliche Zusammenwirken des göttlichen mit dem teuflischen Prinzip. In diesem Zusammenhang zitiert Riemer, auf Goethe bezogen, die Worte des Jakobssegens, des Doppelsegens, der den Grundton für den auserwählten Joseph der Tetralogie gab und der auch auf den bevorzugten Goethe zutrifft. Es ist diese Verbindung der überragendsten Geistesgaben mit allen Vorzügen einer naiven und lebensvollen Natur, die alle Menschen in Staunen und Bewun-

derung versetzt, ohne dabei das Gefühl des Unheimlichen, nicht Auszulotenden ganz überdecken zu können. Es ist die Verbindung des eigentlich Paradoxen in einer Gestalt, die die Menschen um Goethe nicht zur Ruhe kommen lässt und die Riemer in dem Wort "elbisch" (II, 443) zusammenfasst, einer Bezeichnung, die in einen dem Menschen verborgenen und daher unheimlichen Bereich weist.

Lotte wehrt sich zunächst innerlich gegen das Goethebild, das ihr Riemer entwirft; und das ist verständlich. Denn sie kannte nur den dreiundzwanzigjährigen, noch wenig bekannten Jüngling, der zwar schon alle blendenden Anlagen und einen "Lebensglanz" (II, 424) verriet und alle seine Gefährten in den Schatten stellte. Selbst wenn er bedrückt und traurig war, so war er nach Lotte "immer noch interessanter als die Arbeitsamen am Sonntag" (II, 424); denn er selber war ein Müssiggänger, mit dem dennoch die Tüchtigen und Strebsamen keinen Vergleich aushalten konnten. Und obwohl Lotte schon in dem Jüngling beklemmende Züge erkannte, so hört sie doch erstmalig von Riemer mit Erstaunen und Grauen von der überwältigenden Macht der Grösse, die sich im Alter voll entfaltet hat. Denn erst im Alter hat sich die Daseinsform in ständig sich steigernden Wiederholungen zum Phänomen der Grösse entwickelt. "Ein Junger kann ein Genie sein, aber nicht gross. Grösse ist erst bei der Macht, dem Dauergewicht und dem Geist des Alters" (II, 626), lässt Thomas Mann den alten Goethe sagen.

Von allen Personen um Goethe, die wir in Thomas Manns Werk kennenlernen, ist Charlotte die einzige, die eine Entwicklung durchmacht. Ihre anfängliche Abwehr gegen die Herabminderung des Freundes wandelt sich im Verlaufe der Gespräche und besonders während der Tisch-

gesellschaft in Goethes Hause zu einer Solidarität mit der unterdrückten Menge gegen den einen. Sie wird nicht nur "Complice" (II, 456), sondern Fürsprecherin für die Opfer der Grösse. Gleichzeitig aber zeichnet sich schon ihre letzte Entwicklungsstufe ab, ihr gütiges Verständnis für die grosse Persönlichkeit mit all ihren blendenden Vorzügen und abschreckenden Nachteilen. Schon auf der Heimfahrt vom Diner, als Ridels sich über den grossen und guten Menschen Goethe äusserte, heisst es: "Charlotte dachte oder träumte: 'Er ist gross, und ihr seid gut. Aber ich bin auch gut, so recht von Herzen gut und will es sein. Denn nur gute Menschen wissen die Grösse zu schätzen'" (II, 748).

Charlotte weist ihrem Jugendfreund nicht das Epithet "gut" zu, denn sie hat während ihrer beunruhigenden Weimarer Tage seine Grösse ahnen gelernt und beginnt zu begreifen, dass Grösse umfassender ist als Gutsein. Und die Ganzheit dieser Grösse verteidigt sie auch selbst noch nach der Enttäuschung, die ihr das Wiedersehen mit dem Freunde bereitet hat, was am deutlichsten nach dem Theaterbesuch in ihrer Meditation über die zwei Grenzen der Menschheit zutage tritt. Für Lotte gibt es keine Grenze, die nur an den Himmel, und auch keine, die nur an die Hölle stösst.

Die Grenze der Menschheit, grübelte sie, war vielleicht nur eine, jenseits welcher weder Himmel noch Hölle oder sowohl Himmel wie Hölle lagen, und die Grösse, welche diese Grenze überschritt, war möglicherweise auch nur eine, also, dass Ruchlosigkeit und Reinheit sich in ihr auf eine Weise mischten (II, 754).

Die gütige Freundin bringt die Voraussetzungen mit für die Aussöhnung im letzten Kapitel, nicht weil sie die Grösse klar erkennt, sondern

weil sie zu ahnen beginnt, dass sie sich menschlicher Erkenntnis und Bewertung entzieht. Diese Stufe liebenden Verstehens hat keiner der anderen Bewunderer und Verehrer Goethes erreicht, weshalb auch nur Charlotte die zwischen Schein und Wirklichkeit fluktuierende versöhnende Aussprache im Wagen zuteil wird.

Bisher wurde die Problematik von Goethes Wesen nur unter dem Aspekt betrachtet, wie sich seine Grösse auf andere Menschen auswirkte. Für Riemer, August und Ottilie, ebenso wie für Friederike, Lotte und viele andere war Goethe zum Schicksal geworden. So wie Riemer trotz seiner verletzten Mannesehre dem Ruf an die Rostocker Universität nicht hatte folgen können, da er sich nicht der Atmosphäre des Dichters zu entziehen vermochte, so sind alle Menschen um Goethe gefangen von seiner Persönlichkeit. Und die Parabel vom Fliegentod, die Riemer symbolisch auf sich bezieht, passt auf sie alle:

> 'Sie fühlt sich wohl, und längst sind die Gelenke
> Der zarten Beinchen schon paralysiert . . . ' (II, 437).

Goethe weiss sehr wohl, wie sehr er seine Umwelt unterdrückt und tyrannisiert, was er mit dem chinesischen Sprichwort "Der grosse Mann ist ein öffentliches Unglück" (II, 734) unverhohlen zum Ausdruck bringt. Das Schauerliche dabei ist nur, dass sich niemand der doch gebildeten und feinfühligen Tischgäste ehrlich zu diesem Sprichwort bekennt, sondern dass sie alle so sehr gelähmt sind von der Übermacht dieses Gewaltigen, dass nur ein allgemeiner, hysterischer Lachanfall die unheimliche Wahrheit dieses Ausspruchs überdecken soll.

Das Phänomen der Grösse bedeutet, eben durch seine Ausmasse an Verdrängung und Überschattung, für die Mitmenschen Gefahren und Ver-

kürzungen. Es darf dabei aber nicht übersehen werden, dass der grosse Mensch selber nicht weniger gefährdet ist. Thomas Mann spricht gern von dem "Balance-Kunststück" (II, 654) eines so gefährdeten Lebens und zitiert dabei Goethes Vers: "Machs einer nach und breche nicht den Hals!" (II, 654) Wieder einmal stellt der sinnende Goethe bei dieser Gelegenheit die Grösse des Menschen über die des Dichters: "Sie würdigen, wenns hoch kommt, das Werk--das Leben würdigt keiner" (II, 654).

Und doch kennt dieses Leben Gefahren und Tiefen, die an Ausmass seinen Freuden und Höhen entsprechen.

Der grosse Mensch ist von Natur aus zur Einsamkeit verdammt, da ihm keiner ebenbürtig ist; so wie Gott, der Herr, ein ewig Einsamer ist. Wohl kannte Goethe zwei Ausnahmemenschen, mit denen er sich verbunden fühlte: Schiller und Napoleon. Doch beide sind dem alten Goethe von 1816 fern; der eine tot, der andere verbannt auf einer Felseninsel. Aber selbst zu ihren Zeiten war das tertium comparationis zwischen ihnen und dem Einsamen in Weimar nur die Grösse. Freundschaft und hingebende Zuneigung war unter diesen Einsamen nicht möglich.

Hirschbach stellt in seiner Studie "Götterlieblinge und Hochstapler" über die drei Männer seiner Untersuchung: Joseph, Goethe und Krull fest: "Alle drei lieben die Geselligkeit, und ihre Talente entfalten sich am besten im Umgang und Vergleich mit anderen Menschen, und doch hat keiner von ihnen einen Freund."[9] Und Hanna Weiss, die die Einsamkeit des Genies untersucht hat, kommt zu dem Schluss:

Manns Goethe kannte demnach nur die Ekstase, die das "Ewig-Weibliche" für eine kurze Zeit wieder und wieder entfachte, deren Sehnsucht er auch so gut beschrieb, wenn sie vorüber war. Ihm fehlte das Ver-

trauen und die Hingabe, die einer ganzen Liebe, einer Liebe, die gibt und nimmt, die Tag und Nacht bedeutet, zugrunde liegen muss. Dieser Mangel zeugt von seelischer Einsamkeit.[10]

Die zwiespältige Beziehung zwischen Goethe und Schiller kommt deutlich zum Ausdruck in Goethes Gedanken über den Toten: ". . . einzig ebenbürtig, einzig verwandt--ich werde nicht Seinesgleichen sehen" (II, 621). Und wenige Zeilen später der paradox anmutende Ausspruch: "Unangenehmer, diplomatisierender Streber. Mocht ich ihn jemals? Nie" (II, 621). So widersprüchlich, wie es erscheinen mag, sind aber diese Gedanken gar nicht, wenn man bedenkt, dass es die Gedanken eines Grossen sind, der hingebender, sich selbst aufopfernder Liebe zu einem anderen Menschen nicht fähig ist. Was Goethe in Schiller sah, war der ebenbürtige, hochfliegende und alles durchdringende Geist. Der Schiller-Goethesche Briefwechsel zeigt uns, dass ihre Berührung auf geistiger Ebene lag; dass es sich um eine Bewunderung der Grösse im anderen handelte, nicht aber um eine mitmenschliche Beziehung. Dieses Faktum hat auch Thomas Mann sehr geschickt in seinen Roman übernommen.

Goethes Beziehung zu Napoleon war ähnlich. Wiederum bewundert Goethe in dem Kaiser die Grösse seiner Person, die sich in seiner Willenskraft und Machtentfaltung äusserte und die ganz Europa in Schrecken versetzte. Doch Goethe weiss auch, dass in Napoleon eine Seite der Grösse zur Entfaltung gekommen war, die er in sich selbst bewusst zu bekämpfen gelernt hat, nämlich die Dämonie. Goethe weiss, dass die Natur, unfühlend aller moralischen Unterscheidung gegenüber, "den Halbgott und das Ungeheuer" (II, 653) zusammen aus einer Kraft hervorbringt, und er ist sich sehr wohl bewusst, dass auch in ihm zwei Seelen wohnen.

Das Untergründige und Dämonische, das in jedem Menschenleben plötzlich hervorbrechen kann, erfordert von einem Ausnahmemenschen wegen seiner grösseren Gewalt auch grössere Abschirmungen. Sowohl in seinen Vorfahren als auch in seinem eigenen Leben sind Goethe Züge von Wahnsinn bekannt. Mit Scheu denkt er an die seelischen Nöte der Wertherzeit, die er einzig durch die Poesie zu überwinden vermochte. Darum auch wehrt er sich gegen das Romantische, weil es durch die Aufhebung fester Grenzen dem Chaos den Zugang zum menschlichen Dasein öffnet. Gerade weil Goethe sich des brodelnden Vulkans in seiner Natur bewusst ist, hat er lernen müssen, durch selbst auferlegte Disziplin, durch "Entsagung," wie Goethe sie verstand, das Untergründige zu bannen. Ordnung und System sind die Abwehrkräfte, die er dagegen einsetzen musste, und sie sind letzten Endes die Erklärung dafür, dass der alte Geheime Rat so steif und starr auf seine Umwelt wirkt. Mit einer gewissen Genugtuung bemerkt Lotte, die ihr Altersnicken nicht verbergen kann, dass sich in Goethe das Alter in seinem steifen Gang kundtut.

Zu den Gefahren des Untergründigen zählt Goethe auch die Originalität, "das Grauenhafte, die Verrücktheit, Künstlertum ohne Werk, empfängnisloser Dünkel, Altjungfern- und Hagestolzentum des Geistes, sterile Narrheit" (II, 664). Mit all diesen herabsetzenden Bezeichnungen kennzeichnet er die Gefahren seiner Sturm- und Drangperiode, das Zerstörende des Masslosen und Unkontrollierten, das er mit zwanzig Jahren so gut kannte wie in seinem Alter die jungen Romantiker, denen er deswegen so abhold ist, weil er all diese Gefahren auch in sich weiss.

Zu dem "Balance-Kunststück" der grossen Persönlichkeit gehört es, immer wieder die Lebenskräfte willentlich zu unterstützen, die durch ihre ebenso starken Gegenkräfte bedroht sind. Mehrfach weist der Roman auf Goethes bekannte Abwehr des Todes hin. Ist es Zufall oder das abschirmende Wirken der sich selbst verteidigenden Seele, dass Goethe selber krank ist, als Schiller, als Christiane sterben? Goethe hat den Tod und Begräbnisse aus der Erkenntnis seiner eigenen, übergrossen Bedrohtheit stets gemieden. Selbst zum Begräbnis der verehrten und geliebten Mutter reiste Christiane an Stelle des Sohnes nach Frankfurt. Goethe zeigt eine merkwürdig anmutende Scheu vor der offen zutage tretenden Vergänglichkeit, woraus sich auch erklärt, dass er ein fast unbegreifliches Vermögen entwickelt hat, unliebsame Dinge zu vergessen.

August berichtet Lotte, dass der Vater, in unmittelbarer Nähe an Friederikes Grab vorbeireisend, dieses nicht aufgesucht habe und fährt fort:

Ich frage mich, ob Vater wohl des nahen Grabes gedachte und allenfalls tentiert war, es aufzusuchen, mochte aber ihn nicht danach fragen und muss daran zweifeln, da er in seinen Geständnissen äussert, dass ihm an die Tage des Abschieds vorm letzten Adieu ihrer Peinlichkeit wegen keine Erinnerung geblieben sei. (II, 585)

Wir erkennen, dass August ein sehr taktvoller und scharfer Beobachter seines Vaters ist; auch dessen Todesscheu erkennt er klar: "Er will vom Tode nichts wissen, er ignoriert ihn, sieht schweigend über ihn hinweg" (II, 571). Und Thomas Mann lässt den düster-schwermütigen Sohn eines grossen Vaters die Vorahnung aussprechen, dass der Vater auch seinen, des Sohnes Tod, falls er vor ihm stürbe, nie nennen würde. Es scheint, als ob der gefährdet Bevorzugte des Lebens alle Kräfte auf

die Erhaltung eben dieses Lebens konzentrieren müsse, also auf seine Weise gewissermassen dem Segen nachhelfen müsse, wie der Auserwählte der Josephs-Tetralogie. "Es ist, wenn ich so sagen darf, eine gefährdete Freundschaft, die er unterhält mit dem Leben, und das macht es wohl, dass er sich gegen macabre Bilder, Agonie und Grablegung so sorglich entschieden abschliesst" (II, 572), erklärt August.

Wenn Goethes Todesabwehr seine stumpfere und daher robustere Umwelt schon erstaunt, so steigert sich dieses Erstaunen zur Empörung angesichts der Tatsache, dass Goethe seine eigenen Erlebnisse und Erinnerungen an Menschen, die ihm einst sehr nahe standen, völlig ignorieren kann. Das Verletzende, das in der Abwehr der Vergangenheit liegt, wird oft von den anderen als Undankbarkeit und Hochmut empfunden, und nur wenigen ist es wie Lotte am Ende des Romans gegeben, in solcher Undankbarkeit und Hybris die tiefe Beziehung zum Phänomen der Grösse zu erkennen.

Dreimal wehrt Goethe sich dagegen, von der Nachricht Kenntnis zu nehmen, dass die Jugendfreundin in Weimar weilt und ihm ein Billet übersandt hat. Die Vergangenheit lebt für ihn nur in der Dichtung, die aus dieser Begegnung hervorgegangen ist. Dass daneben auch noch die leibliche Vergangenheit auftreten kann, hat für Goethe etwas Spukhaftes, "Apprehensives," gegen das er sich instinktiv wehrt. Und selbst die Dichtung ist nicht eigentlich lebendige Gegenwart.[11] Hat sich der Dichter im Werk einmal befreit von seinem Dämon, so gehört auch das Werk der Vergangenheit an, die nur in Wiederholungen zu gesteigertem Leben erweckt werden kann. "Es gibt keine rein-rezeptive, es gibt immer nur eine produktive Form der Erinnerung," sagt Cassirer.[12]

Die Erlebnisse bei Willemers auf der Gerbermühle wiederholen für Goethe die Werthersituation; geistverstärkt entsteht aus der gesteigerten Wiederholung der Divan. "Lotte am Clavier, und ihre Lippen, die man nie so reizend gesehen, da es war, als ob sie sich lechzend öffneten, die süssen Töne zu schlürfen--war das nicht Marianne schon, accurat, oder richtiger: wars diese nicht wieder, wie sie 'Mignon' sang, und Albert sass auch dabei, schläfrig und duldsam?" (II, 648) Es ist "Albert," die Romanfigur, die auch dabei sitzt, nicht der wirkliche Hans Christian Kestner. Denn alles Leben formt sich unter den schöpferischen Händen des Dichters zur Kunst, um im "Dome der Menschheit" (II, 761) ein Sein zu erhalten, das nur der Dichter durch gesteigertes Erleben zu lebendigem Werden gestaltend umgestalten kann. Hatte nicht das dichterische Genie im Unterbewusstsein schon immer die Kunst gemeint, wenn es "Liebe" sagte? Dass der alte Goethe diesen Zusammenhang durchschaut, zeigt uns sein selbstkritischer Ausspruch, in dem er sich über seine Wertherzeit äussert: ". . . spatzenjung und schon ganz bereit, Liebe, Leben und Menschheit an die Kunst zu verraten" (II, 647-648).

Das Genie lebt im Bewusstsein seiner Ichentfaltung; darin liegt sein Nachhelfen der Bevorzugung. So ist es nicht erstaunlich, dass der alte Geheime Rat viele hilfreiche Geister um sich sammelt, die ihm die unangenehmen Dinge des Lebens abnehmen, welche ihn stören und verwirren könnten. Der Diener Carl, der Schreiber John, der Sekretär und Gehilfe Riemer, der Sohn August sind zur Zeit von Lottes Besuch um ihn bemüht. Und Goethe weiss wohl, dass er sie alle ausnutzt. "Egocentrisch--! Es soll wohl einer nicht egocentrisch sein, der sich

Naturziel, Resumé, Vollendung, Apotheose weiss, ein Hoch- und Letztergebnis, das herbeizuführen Natur sich das Umständlichste hat kosten lassen!" (II, 653) Wir werden unwillkürlich an Josephs unbeirrbare Überheblichkeit und Selbstsicherheit erinnert. Nur dass sich Goethe sehr wohl bewusst ist, dass ihn nicht alle Menschen mehr lieben als sich selbst. Bei der Tischgesellschaft wird klar, dass sich eigentlich alle gegen den einen verbünden. Und Goethe wäre lieber nicht der Tyrann, der sie alle unterdrückt, wenn Tyrannei nicht schicksalhaft mit seiner Grösse verbunden wäre. "Ich bedrück' sie nicht gerne" (II, 693), gesteht der alte Goethe seinem Sohn.

Es sind die unangenehmen Aufgaben des Alltags, die Goethe auf andere abwälzt, vorwiegend auf August, wie z.B. die Steuerforderung der Stadt Frankfurt oder die Bezahlung des Bauern für das Heu im Garten. Handelt es sich aber um Dinge, die, obwohl unbedeutende Kleinigkeiten, im Interesse des grossen Mannes liegen, so kann er sich sehr wohl damit beschäftigen, wie das Gespräch mit Carl über den Vorrat an Offenbacher Zwiebäcken oder über den Speisezettel eines gewöhnlichen Weimarer Tages beweisen. Wir erkennen Goethe in Thomas Manns Roman als einen Menschen, der auf Grund seiner überragenden Grösse darauf zu pochen scheint, dass die Menschheit ihm dafür Tribut zolle.

Es entspricht Goethes Anschauung von der Einheit der Natur, dass er sein Leben nicht nur im Geistig-Seelischen als einen "Balanceakt" empfindet, sondern ebensosehr im Biologischen. Er betrachtet sich selber als Endprodukt einer langen Generationenfolge, die er sogar bis zur Vermischung römischen Blutes mit germanischem am Limes zurückverfolgt.

Aber auch als endgültige, einmalige Höhenleistung der Natur, nach der nichts mehr kommen kann, sieht er sich. Sein Dasein bedeutet für ihn einen aus zeitlichen Tiefen einmalig aufgestiegenen Gipfel. Doch dieses überwältigende Selbstgefühl ist gepaart mit der Trauer um die nie zu wiederholende einmalige Wesensform. Die Natur hat sich in ihm verausgabt, für ihn die Lebenskraft seiner Geschwister verbraucht, genauso wie die Nachkommen, die "Schattenenkel, den Keim des Nichts im Herzen" tragen werden (II, 654). Sie werden nur ein Nachspiel sein, "bei dem die Natur gähnend und achselzuckend nach Hause geht" (II, 654).

Liegt in Goethes Gedanken nicht dieselbe Überzeugung seiner Erwähltheit, wie sie uns schon in Joseph begegnete? Joseph und Goethe sind Wesensverwandte, da für beide das Bewusstsein ihrer Erwähltheit die tragende Kraft ihres Daseins bildet.

Thomas Mann spricht im Essay "Goethe und Tolstoi" von der unglaublichen Selbstsicherheit Goethes, die sich in einem Scherzwort ausdrückt: "Nicht jeder, mein Allerbester, ist <u>für das grosse Los gemacht</u>. Glauben Sie denn, dass <u>ich die Sottise begangen haben</u> würde, auf eine Niete zu fallen?" (IX, 102) Spricht nicht auch aus diesem Zitat das unfehlbare Bewusstsein der Götterlieblinge, "selbstverständlich niemals und unter keinen Umständen anders als bevorzugt und bevorteilt, niemals anders als <u>wohl</u>geboren werden zu können, und liegt nicht in dieser Sicherheit dennoch etwas wie das Bewusstsein der Willensfreiheit, wenn auch freilich einer Freiheit hinter der Erscheinung" (IX, 102)? Die Götterlieblinge sind sich bewusst, dass sie ihr Dasein nur in bevorzugter Gestalt verdienen.

Hirschbach sagt sehr zutreffend: "Aber der Unterschied zwischen den Zerrissenen [den Gestalten des Frühwerks Thomas Manns] und den Götterlieblingen liegt nicht in der von Gott gegebenen Anlage, sondern in der Art, wie sie diese handhaben."[13] Dass dieses Urteil stimmt, bestätigt uns der Thomas Mannsche Goethe selbst in seinem inneren Monolog, als er an einen Kritiker der Wertherzeit denkt, an Bretschneider, der ihn in umschriebenen Worten wissen liess, dass sich auch in Goethes Wesen eine gute Dosis Hochstaplertum mischte, dass er zu viel von anderen Talenten borgte, blendete, und Leuten, die er für einsichtig hielt, lieber gleich recht gab. Und der alte Goethe ist klug und ehrlich genug, seinem ehemaligen scharfen Kritiker "dreimal" oder doch wenigstens "zweieinhalbmal" (II, 663) recht zu geben.

Obwohl Joseph und Goethe beide Auserwählte sind, so sind ihre Formen des Erwähltseins doch nicht austauschbar. Während Joseph ein ausserordentliches Schicksal zuteil wird, dem er mit dem für den Auserwählten bezeichnenden Anpassungssinn nachhilft, so liegt Goethes Auszeichnung weniger in einer von aussen an ihn herangetragenen Schicksalsauszeichnung als gerade in seinem inneren Wesen. "Es ist die ihm persönlich eigene Grösse, deren er sich selbst als einer Bestimmung seines Seins bewusst ist," sagt Altenberg.[14] Goethes Grösse kann als Steigerung des Auserwählten Joseph betrachtet werden. Während Josephs Dasein sich zu einem harmonischen Mittlertum im Rahmen dessen entwickelt, was trotz seiner Ungewöhnlichkeit doch mit menschlichen Massen zu messen ist, sprengt Goethes Persönlichkeit gerade diesen Rahmen, so dass sie unfassbar wird. Goethes Grösse ist damit gleichzeitig eine Höherentwicklung über Joseph und auch schon ein Darüber-

Hinaus. In ihm deuten sich schon die bedrohlichen Züge des Erwählten an, die in Joseph noch nicht zu erkennen waren, die aber in Adrian Leverkühn zu dämonischer Verfallenheit führen werden.

B. SCHULD UND OPFER DES DURCH GRÖSSE BEVORZUGTEN

1. Existentielle Schuld

Mit allen Formen des Auserwähltseins ist die Schuld eng verflochten. Auch Goethes Dasein kennt die schicksalhafte Schuld. Wir bezeichneten diese Form bei Joseph als objektive Schuld, da sie bedingt war durch die Tatsache, dass Joseph von einer höheren Macht zu einem aussergewöhnlichen Schicksal auserkoren war. Auch Thomas Manns Goethe ist sich der metaphysischen Verflechtung von Schuld und Auserwähltsein zutiefst bewusst: "Es gibt tiefere, verborgenere Schuld, als die, die wir wissentlich empirisch auf uns laden" (II, 655), sagt er. Diese tiefere Schuld, die im Gegensatz zur empirisch subjektiven Schuld steht, ist bei Goethe existentieller Art, da sie seiner ihm eigentümlichen Wesensform entspringt. Die existentielle Schuld hat ihre Wurzeln in der Spannung, die immer gegeben ist, wenn ein aussergewöhnlicher Mensch, der sich nur innerhalb der Welt und seiner Zeit zur wahren Grösse entfalten kann, sich in eben diese Welt nicht einordnen lässt. Die Welt hat stets eine Tendenz zum Nivellieren und Einebnen, der die Ausnahmemenschen, die zur Höherentwicklung und Steigerung der Menschheit notwendig sind, sich nicht fügen. Nivelliertes und exzeptionelles Dasein bilden unüberbrückbare Gegensätze, denen auch der Auserwählte notwendigerweise zum Opfer fallen muss. Denn schon die Annahme seiner Bevorzugung im Bewusstsein des Auserwählten setzt seine existentielle Schuld in Bewegung, die nur durch Opfer, Selbst- und Ersatzopfer, bezahlt werden kann. Es ist diese Spannung von Umwelt und Genie, die das Merkmal aller Auserwählten ist, "so dass Welt und

Person gegenseitig aneinander leiden."[15]

Dass Goethe seine Bevorzugung bewusst akzeptiert, wird vielfach deutlich: "Gut gemacht, talentvoller Grasaff" (II, 647), sagt er humorvoll vom Dichter des Werther. "Wer damit anfing, ist eben doch keine Katze" (II, 648). Oder ein anderes Mal: "Das ist gut, das lässt sich hören, das ist von mir" (II, 623). Oder er denkt an seine Eltern: "Gesegnet Paar, begnadet, den Genius der Welt zu schenken" (II, 655). Im inneren Monolog des siebenten Kapitels, in dem wir den grossen Mann ohne Maske erleben, nicht wie die Welt, sondern wie er selbst sich sieht, bricht immer wieder ein Erstaunen und ehrfürchtiges Ergriffensein vor der eigenen Existenz durch: "Alles geben die Götter, die Unendlichen, ihren Lieblingen ganz--Alt ist die Mondnacht, da du es, aus der Flut steigend, tief belebt und im reinen Rausch deiner Haut, in die Silberflut redetest aus begeisterter Selbstergriffenheit" (II, 640-641).

Aber Goethe akzeptiert mit seiner exzeptionellen Existenz auch die Schuld, die jene gegenüber der Mitwelt bewirkt. Er ist sich aller Schuld, deren seine Ankläger ihn bezichtigen, sehr wohl bewusst und geht in seinen Selbstbeschuldigungen sogar noch viel strenger mit sich ins Gericht, als irgendeiner seiner geheimen oder offenen Kläger ahnen kann. Er bezieht seine existentielle Schuld schon auf die biologische Auslese, die die Natur zu seinen Gunsten bewerkstelligt hat und empfindet den frühen Tod der Geschwister als ein Opfer, das für ihn gebracht wurde, ähnlich wie Joseph Mont-kaws Sterben als Opfertod empfand. In der Annahme solcher Opfertode, die von den meisten Menschen als übertrieben und allzu selbstanklägerisch empfunden werden mögen, drückt

sich aber in Wirklichkeit nichts anderes aus als die Annahme des Auserwähltseins; denn dem Format der selbstempfundenen Grösse entspricht es, dass ihr Opfer gebracht werden, die vom Durchschnittsmenschen als überspitzt empfunden werden. Dem überaus empfindsamen Auserwähltenbewusstsein entspricht auch ein übersensibles Schuldgefühl, das noch solche Manifestationen als Opfer seiner Grösse akzeptiert, die von anderen Menschen gar nicht als Opfer betrachtet werden.

Goethe, der durch Grösse Bevorzugte, bejaht mit seiner aussergewöhnlichen Wesensform auch die gesetzmässige Schuld und hat ein überaus deutliches Gefühl für die Opfer, die um dieser Wesensform willen gefordert und gebracht worden sind. Die Erkenntnis des Zusammenhanges von Auszeichnung, Schuld und Opfer ist ein Grund dafür, weshalb der alte Goethe sich oft selber unheimlich sein musste.

Altenberg stellt fest, dass wir in Thomas Manns Goethedarstellung "Mitleid mit der Grösse" empfinden:

Und dies nicht wegen der Einsamkeit und Herzensentfremdung, um derentwillen der Tyrann beklagenswert ist--sondern wegen der Schuld, der wesensmässigen, die tiefer ist, "als die, die wir wissentlich empirisch auf uns laden." Durch sie und durch die Wiederkehr des Vergangenen wird die innere Welt eines unschätzbaren Lebens aufs tiefste bedroht, und nur das Bekenntnis der eigenen, vom Leben geforderten Entsagung kann die Rettung bringen.[16]

Goethe weiss ausser der biologischen noch von einer anderen existentiellen Schuld: der Verführung, von der er sagt, sie ist eine "süsse, entsetzliche Berührung von oben kommend, wenns den Göttern so beliebt: es ist die Sünde, deren wir schuldlos schuldig werden, schuldig als ihr Mittel und als ihr Opfer auch" (II, 681). Wir erkennen dabei, wie ausgeprägt, fast pathologisch Goethes Schuldgefühl ist.

Nicht nur, dass er gesteht, er hätte nie von einem Verbrechen gehört, das er nicht hätte begehen können (II, 682), sondern dass er vor dem oberen Richter auch das noch als Schuld anerkennt, was nur im Bereich des Möglichen gelegen hat: "Dadurch, dass man eine Tat nicht begeht, entzieht man sich dem irdischen Richter, nicht dem oberen, denn im Herzen hat man sie begangen" (II, 682), so gesteht er sich selbst. Damit wird ein Übergewicht der existentiellen Schuld ausgesprochen, die jedoch dadurch, dass sie nur möglich geblieben ist, nicht weniger lastend und bedrohend ist als die empirische und bewusste Schuld. Und es wird offenbar, was Thomas Mann im Essay "Goethe und Tolstoi" noch ausdrücklicher formuliert hat. Er schreibt dort über Goethe:

> Es ist zu wenig gesagt, dass er an Willensfreiheit nicht glaubte, er negierte den Begriff, er leugnete, dass so etwas zu denken sei. 'Man gehorcht den Gesetzen der Natur," sagte er, "auch wenn man ihnen widerstrebt; man wirkt mit ihr, auch wenn man gegen sie wirken will." Das dämonisch Determinierte seines Wesens ist von anderen oft empfunden worden. (IX, 96)

Es nimmt daher nicht wunder, dass Goethe den strengen moralischen Prinzipien des Kantianers Schiller oft nicht folgen wollte und konnte.

Die Form der existentiellen Schuld des Auserwählten empfinden wir wegen ihrer Determination als tragisch. Im Falle Goethes aber wird dieser Eindruck noch dadurch verstärkt, dass die Form der Grösse, die diese Schuld bedingt, nichts Gewaltsames, sondern etwas äusserst Liebenswertes und Lebensfreundliches darstellt. Die wegen ihrer Synthese von Geist und Leben so bewundernswerte menschliche Gestalt aber gewinnt gerade durch ihre ungewöhnlichen Ausmasse wieder etwas Bedrohliches, nicht ganz Geheures.

So folgt auf die Hochform des Menschen in Joseph im Thomas

Mannschen Werk in Goethe zwar eine Höchstform, die aber gerade wegen der Höhe und der Einmaligkeit auch schon wieder ein äusserst gefährdetes "Sorgenkind des Lebens" erkennbar werden lässt. Die zwiespältigen Empfindungen, die Goethes Dasein erwecken, werden in der hasserfüllten Liebe und Verehrung seiner Umgebung deutlich zum Ausdruck gebracht. Gegen rohe Gewalt könnte die Mitwelt sich erheben, so wie sie sich gegen Napoleon erhob. Gegen die Milde, die sich in Form von Indifferenz und Geltenlassen kundtut, bleibt sie machtlos. Und nichts können Menschen schlechter vertragen, als übersehen zu werden. Darum betont Riemer so gern, wie wichtig er dem Meister als Wissenslieferant sei und dass er sich "auch mit Ratschlägen in Dingen der Rechtschreibung und Interpunction, worin man durchaus nicht sehr fest ist, entschieden nützlich machen konnte" (II, 431). Denn er weiss im Unterbewussten genau, wie unwesentlich seine Hilfe dem grossen Manne im Grunde genommen ist. Das Dasein der Übersehenen drückt sich am besten in Lottes Vokabel der "Verkümmerten" aus, zu deren Fürsprecherin sie selbst im letzten Kapitel herangereift ist.

2. Opfer anderer Menschen--die Verkümmerung

Goethe ist sich nicht nur der durch seine Grösse bedingten wesensmässigen Schuld bewusst, sondern auch der empirischen, die er im Laufe seines langen Lebens bewusst und vielfach auf sich lud. Die Grenzen zwischen unbewusster und bewusster Schuld sind fliessend. Thomas Manns Goethe erkennt auf Grund seines Determinationsbewusstseins ein Übergewicht an unbewusster Schuld in seinem Leben an, während seine Mitmenschen, die das Format der Grösse nicht zu erfassen vermögen,

auch das Format existentieller Schuld nicht mit einbeziehen können. Sie sehen vor allem die empirische Schuld im Leben des Dichters; denn es ist die allen Menschen bekannte Form von Vergehen, die sich in Handlungen und Unterlassungen kundtut, während die existentielle Schuld eine zusätzliche Form der Götterlieblinge, besonders in ihrem eigenen Bewusstsein, darstellt; als Gegengewicht gewissermassen für ihre grosse Bevorzugung.

Als der junge Goethe Friederike Brion verlässt, weil sein dichterischer Dämon ihn fort- und höhertreibt, gründet er mit dieser Tat das Urmuster seiner empirischen Schuld. Diese Schuld kann von Goethes Umwelt mitempfunden werden; denn Friederike ist ein sichtbares Opfer des dichterischen Genius geworden. Während sie selber verlassen und dahinwelkend ihr kümmerliches Leben beendet, erhält ihr Schicksal durch die schöpferische Kraft des Dichters Ewigkeitsdauer. Das Erlebnis ihrer Jugend, das für Friederike zum Schicksal wurde, war für den Dichter nur eine Episode, die sich in seinem Leben immer wieder erneuern und steigern sollte, um dadurch in dichterische Formen einmünden zu können. Die dichterische Rechtfertigung jedoch löscht die Tragik dieses verkümmerten Menschen nicht aus. August von Goethe, der ganz in der Eigenschaft aufgeht, Sohn eines Grossen zu sein, vermag auch Friederikes Opfer am erschütterndsten nachzuempfinden:

Da wurde mir ängstlich-gross zu Sinn bei dem Bilde, das wir alle nimmer vergessen, ob wir schon nicht dabei gewesen, sondern zwei Menschen es verhängnisvoll darstellten--wie der Abreitende dem Mädchen, das ihn von ganzer Seele liebt, und von dem sein Dämon ihm die grausame Trennung gebietet--wie er der Tochter des Volkes noch vom Pferde herab die Hand reicht und ihre Augen voll Tränen stehen. Das sind Tränen, Madame--auch wenn mir die Seele am schreckhaft-weitesten ist, denke ich den Sinn dieser Tränen nicht aus. (II, 587)

So malt August für Charlotte das Bild dieses ersten Abschieds aus. Lotte jedoch wehrt sich anfangs noch heftig dagegen, sich mit Friederike auf die gleiche Stufe der Verkümmerung gestellt zu sehen. Immer wieder hebt sie ihr "resolutes" Leben an der Seite Kestners gegenüber dem unausgefüllten Dasein Friederikens hervor. In der tieferen Schicht ihres Inneren aber zählt auch sie längst zu den "Complicen" (II, 456), zu den durch die Grösse Goethes Verkürzten und Verkümmerten. Das beunruhigende Rätsel ihres Jugenderlebnisses treibt sie ja gerade nach vierundvierzig Jahren nach Weimar in die Nähe Goethes, um endlich eine Lösung zu suchen auf die qualvolle Frage, warum der glänzende Dritte, der in jenem Wetzlarer Sommer 1772 so beunruhigend in ihr Leben trat, so unbegreiflich "genügsam" blieb. Warum Echo und Abschluss ausblieben auf eine Episode, die auch für Charlotte zu einem lebenslänglichen Schicksal wurde. Sie gesteht Riemer: "Vierundvierzig Jahre lang, mein lieber Herr Doktor, . . . ist sie wie ein Rätsel geblieben, ein quälendes Rätsel, . . . die Genügsamkeit mit Schattenbildern, die Genügsamkeit der Poesie, die Genügsamkeit des Kusses, aus dem, wie er sagt, keine Kinder werden" (II, 456). Zwar vermag Lotte noch ihre Lebenstüchtigkeit als Bollwerk gegen ein Gefühl zu setzen, das auch sie zu einer Verkümmerten stempelt. In dem Augenblick aber, in dem sie sich eingereiht sieht in den stets wiederholbaren Reigen der Geliebten um Goethe, gibt auch sie ihre Originalität auf und wird damit zu einem Opfer des Genies. Schon im Gespräch mit Riemer sagt Lotte:

"Der Episoden aber hat es eine Mehrzahl gegeben--man sagt, es gibt ihrer noch. Es ist ein Reigen, in den ich mich füge--"
"--ein unsterblicher Reigen!" ergänzte er.
"--in den mich," verbesserte sie, "das Schicksal gefügt hat. Ich will es nicht anklagen. Es war mir freundlicher als anderen von

uns, denn es gönnte mir ein volles erspriessliches Eigenleben." (II, 472)

Dass dieses "Eigenleben" aber nur der vergänglichen, ohne Goethe längst vergessenen Charlotte Kestner angehört, während gerade ihr dauerndes Dasein, ihr Dasein als "Bildungsgut," als "Werthers Lotte" kein Eigenleben besitzt, sondern in mythischer Wiederholbarkeit einem Reigen angehört, dessen Urgründungen noch viel tiefer in der Zeit liegen als bis zu jenem Abschied in Sesenheim, nämlich bis zu Alkmene und Maria, das ist der eigentlich tiefe und uneingestanden doch bewusste Kummer ihres Lebens gewesen.

Es ist die Amphitryon-Situation, das Hospitieren des Gottes im Menschlichen, das Lotte nicht zur Ruhe kommen lässt. Die ernstliche, redliche Lebensgründung zweier Menschen wird hier durch das nicht ernst zu nehmende Spiel eines Gottes gleichzeitig erhöht und erniedrigt. Und die nie beantwortete Frage, die Lotte durch vierundvierzig Jahre gequält hat, lautet: "War der jugendliche Freund seinerzeit in Lotte Buff verliebt oder vielmehr in ihre Verlobtheit?" Liebte er Lotte aber gerade, weil sie für ihn unerreichbar war, so meinte er doch wohl in tiefster Seele gar nicht das junge Mädchen, sondern etwas anderes, nämlich das wegen seiner Unerreichbarkeit so verlockende Erlebnis, das in das dichterische Werk einmünden sollte. Und Lotte ist klarsichtig genug, zu erkennen, dass auch sie letzten Endes vielleicht nur ein Mittel zum Zweck war; in gewissem Sinne auch zu denen gehört, die von dem genialen Dichter in ihrer eigenen Existenz verkürzt wurden. Wenn der junge Goethe aber in ihre Verlobtheit verliebt war, also in keinem Sinne ernstlich um das Mädchen warb, wie aus seinen Reden zu Merck (II, 470) und zum Praktikanten Born (II, 468), die Lotte zitiert,

hervorgeht, so war auch Lotte letzten Endes ihrer freien Entscheidung für Kestner beraubt; denn es gab für sie gar keine Möglichkeit zur Entscheidung. Das für sie Verletzende gipfelt in dem Ausdruck, den sie vor Riemer solange wie möglich hinausschiebt, um dann doch schliesslich den Mut zu seiner Formulierung zu finden: "Schmarutzertum" (II, 465). Es ist das Kopfzerbrechen über "die Rolle und den Charakter des Dritten nämlich, der von aussen kommt und in ein gemachtes Nest das Kuckucksei seines Gefühles legt" (II, 464), das sie in das Lager der "Complicen" gegen den einen treibt. Altenberg sagt hierzu: "In alldem liegt Erniedrigung und Menschenopfer, und schon sieht sie sich schreiten in dem Zug der 'Verkümmerten,' zu deren Wortführerin sie berufen werden wird."[17]

Dass Lotte Goethe wirklich liebte, geht aus feinen psychologischen Bemerkungen Thomas Manns hervor. So beneidet sie z.B. die Freundin Dorthel um ihre schwarzen Augen, weil sie wohl wusste, "dass er im Grunde die schwarzen Augen liebte und ihnen eigentlich den Vorzug gab vor den wasserblauen" (II, 470). Und die feinen Züge der Eifersucht auf ihre mannigfaltigen Nebenbuhlerinnen, meist getarnt durch ihre Verteidigung des Werther gegenüber allen anderen Dichtungen Goethes, sind weitere Beweise dafür, wie wert ihr der glänzende Freund in Wetzlar war.[18] Um so verletzender musste es für sie sein, sich nicht ganz ernst genommen zu wissen, niemals deutlich Goethes wahre Wünsche zu erkennen und sich im Rückblick, zumal nachdem der Roman Die Leiden des jungen Werthers erschienen war, als Mittel zum Zweck missbraucht zu fühlen. Lotte wehrt sich mit einem Eifer, der schon verdächtig wirkt, gegen Augusts Spekulieren über das Wirkliche und das Mögliche, und wir

erkennen darin wieder einmal die feine psychologische Kunst Thomas Manns, uns gerade durch Lottes Übereifer darauf aufmerksam zu machen, wie sehr auch über ihrem Leben der Schatten des Möglichen, des "Wenn nun aber" und "Wie nun erst" (II, 762) gelegen hat. Dass dieser Schatten sich nie beseitigen liess, verursacht ihre grosse Lebensbeunruhigung, die jetzt, nachdem die Jahre des Wirklichen als Hausmutter und Gattin zurückgetreten sind, lauter denn je hervordrängt und sie als Prophetin zum Berge geführt hat.

Riemer, der Lotte nicht um ihretwillen aufsucht, sondern um seinetwillen, weil er sich nämlich aussprechen möchte vor einer Frau, von der er annehmen muss, dass auch sie unter der Grösse Goethes gelitten hat, muss erkennen, dass er zwar eine "Complice" vorfindet, aber aus anderen Motiven als er vermutete. Lotte weist seine Anspielungen auf das Ungemach, das das Erscheinen des Werther dem Kestnerschen Paare einst verursachte, als "vernarbte Wunden" (II, 448) zurück. Diese Wunden konnten verheilen, weil sie im Wirklichen lagen. Das Wirklichkeit gewordene Romanwerk stand fortan neben ihrem wirklichen Dasein; und wenn Lotte aus Stolz auf ihre legendär gewordene Rolle und den Welterfolg, den sie bewirkte, auch gar zu gern "Dichtung und Wahrheit" vermischt, so steht doch das dichterische Kunstwerk als Eigenexistenz neben ihrem ebenso wirklichen, wenn auch der Zeit unterworfenen Dasein da. Mit der Existenz des Werther aber ist Lotte ausgesöhnt. Ja, mit dem Aufstieg des "Götterjünglings" (II, 468) von einst in den Olymp Weimars ist auch sie zunehmend stolzer geworden auf ihre literarische Rolle. Was Lotte jedoch zur "Complice" Riemers und all der anderen "Verkümmerten" macht, ist ihre Unsicherheit gegenüber

dem Möglichen, ist ihr Zweifel an der Echtheit des Gefühls, das der leidenschaftliche Jüngling ihr in der Jugend entgegenbrachte. Riemer erkennt das wahre Motiv ihres Leidens, das viel tiefer liegt, als er vermutete, auch noch unter den vorgeschützten Tränen über die Verwechslung mit den schwarzen und den blauen Augen (II, 470) und über das angeblich wörtliche Zitieren ihrer "armen, törichten Worte" (II, 473) von einst. Die tiefste Ursache von Lottes Kummer aber liegt in der Tragik der Grösse selbst begründet. Denn das Genie ist, wie wir schon feststellten, zur Einsamkeit verdammt und nicht fähig zu ebenbürtiger, mitmenschlicher Liebe. Es wird von seinem Dämon dazu getrieben, unwissentlich vielleicht, aber dennoch vollkommen bereitwillig, aus jeder Lebensbegegnung ein Mittel zum Zweck werden zu lassen.

Diese Zusammenhänge von Grösse, Schuld und Opfer beginnt Lotte erst im letzten Zwiegespräch in Goethes Wagen zu erkennen. Wir stimmen mit Cassirer überein, der darüber sagt:

> Sie erkennt, was sie bisher nur dumpf gefühlt hat. Und kraft dieser Erkenntnis empfindet sie das, was ihr geschehen ist, nicht mehr als etwas Zufälliges und Willkürliches, wogegen sie sich aufbäumt. Sie begreift die Notwendigkeit, die hier waltet, und sie beugt sich vor dieser Notwendigkeit. Sie scheidet von Goethe in tiefer Trauer; aber diese Trauer enthält nichts mehr von persönlicher Bitterkeit.[19]

Uns aber, die wir schon im siebenten Kapitel in die Werkstatt des Meisters sehen durften, sagte der Thomas Mannsche Goethe selber bereits, dass es zum Schicksal des begnadeten Künstlers gehört, "Liebe, Leben und Menschheit an die Kunst zu verraten" (II, 647).[20] Und unter diesem schicksalhaften Verrat hat auch Lotte gelitten.

Wenn im vorangegangenen Abschnitt Friederike Brion und Charlotte Kestner beide als Opfer von Goethes Grösse herausgestellt wurden, so

ändert die Tatsache, dass sich ihr wirkliches Leben völlig verschieden entfaltete, nichts an der Lebensüberschattung durch den Auserwählten. Im folgenden sollen Riemer und August von Goethe unter dem Aspekt des Opfers betrachtet werden. Beide haben unter Goethes Grösse schwer gelitten: Riemer an seinem Charakter, der Sohn aber am schwersten durch den Entzug eines eigenen Schicksals.

In Doktor Riemer begegnet uns ein Mann, der in zugleich liebevoller Verehrung und herabmindernder Abwehr dem Dichter dient. Die innere Zerrissenheit dieses Mannes drückt sich in seiner widersprüchlichen Ausdrucksweise aus:

"Die Hauptsache ist, dass man einander duldet--und im Dulden, das muss man gestehen, ist der Meister gross, sollte einem auch nicht immer ganz wohl werden bei seiner Duldung."
"Nicht wohl?" fragte sie beunruhigt. . . .
"Habe ich 'nicht wohl' gesagt?" gab er zurück . . . . "Es ist einem sogar sehr wohl in seiner Nähe." (II, 410)

Riemer spricht von Toleranz aus Liebe und Gleichgültigkeit (II, 411); von "bitterer und süsser Ehre" (II, 417). Er hat eine Gewohnheit, im Nachsatz wieder zurückzunehmen und zu schmälen, was er im Vordersatz lobend über Goethe geäussert hat. Wir erkennen in ihm einen scharfen Beobachter und bissigen Kritiker, dem im jahrelangen Umgange mit Goethe dessen Vorzüge und Schwächen nicht verborgen bleiben konnten. "Aber Plus und Minus stehen sich in seiner Betrachtungsweise nicht gegenüber wie die Pole eines Kraftfeldes, sondern wie die Grössen eines Rechenexempels. Riemer subtrahiert. Und so wird statt zusammenschauender Synthese schielende Ambivalenz sein Teil," so kennzeichnet Blume diese Gestalt.[21]

Wie die Fliege, die auf dem Leim paralysiert ist, so kommt Riemer

von der grossen Gestalt nicht los, weil er es einerseits aus Ehrgeiz--und auch aus echter Bewunderung für das Genie--nicht möchte, andererseits aber auch gewaltig unter dem Druck der grossen Persönlichkeit zu leiden hat. Wie gross dieser Drück ist, hat Thomas Mann in sehr feiner Weise dadurch zu erkennen gegeben, dass dieser Erzähler dreissig Seiten lang fast ausschliesslich über Goethe spricht, ohne auch nur ein einziges Mal den Namen des "Grossen," des "Geistesfürsten," des "Meisters," des "Genius," "unseres grossen Freundes," "eines solchen Mannes" auszusprechen. Dazu lassen ebenso viele weniger schillernde Umschreibungen, ja ganz anonyme Bezeichnungen wie "von dort," "an jener Stelle," "jener Dritte," und das ganz unbedeutende "man" erkennen, dass Doktor Riemer sich unter der Gewalt eines Erdrückenden windet. Die grosse Gestalt wird durch solche Umschreibungen gedämpft, und es ist bezeichnend, dass der Gebrauch des geehrten Namens zuerst auch nur zögernd, in adjektivischer Form als "goethisch" auftritt und zwar unter gleichzeitiger Herausstreichung der Verdienste Riemers: "Denn ich bewege mich in so curialisch geisterhaften und hochverschnurrten Wendungen, dass diejenigen seiner Briefe, die von mir sind, goethischer sein mögen als die von ihm dictierten" (II, 433). "Goethisch" mag sein Stil, mögen seine Wendungen sein, aber der Leser möchte hoffen, dass seine verwirrenden Gedanken, die er mit fortwährendem Versprechen, und damit wieder zurücknehmend, zu entschuldigen sucht, nicht goethisch sind.

"Ihre Lobrede hat--vielleicht gerade vermöge ihrer Genauigkeit--etwas Herabminderndes, sie hat noch immer einen Einschlag von Hechelei, der mir heimlich bange macht und auf den Widerspruch meines Herzens

stösst" (II, 438), sagt Lotte zu Riemer. Darin liegt der Unterschied zwischen ihm und Lotte in ihrem Verhältnis zu Goethe. Bei Lotte wehrt sich das Herz gegen die Herabminderung des Genies. Trotz aller schweren Erfahrung, die ihr Leben wegen der Verbindung zu ihm gemacht hat, besitzt ihre Darstellung des jungen Goethe in Wetzlar einen Glanz und eine Wärme, deren Mangel Lotte in Riemers Darstellung schmerzlich vermisst.

Durch die Widersprüchlichkeit seiner Erzählung, durch die Schadenfreude über kleine Schwächen des Genies und durch das Gefühl persönlicher Erniedrigung erfahren wir, wie sehr Doktor Riemer in seinem Inneren gelitten hat. "Grosse Männer haben an anderes zu denken als an das Eigenleben und -glück der Handlanger, mögen diese sich noch so verdient um sie und ihr Werk gemacht haben" (II, 414), sagt er. Genau wie bei Lotte, die durch die betonte Hervorhebung ihres "Eigenlebens" gerade unsere Skepsis hervorrief, so erkennen wir auch bei Riemer, wie sehr er darunter leidet, durch die Übermacht der Grösse die Möglichkeiten seines Eigenlebens nicht ergreifen zu können.

Altenberg beschreibt Riemer folgendermassen:

Er hat, da er immer steil nach oben blicken musste, die Geradheit des Blickes verloren, harmlose Anlagen seiner Natur haben sich ins Hämische, Hypochondrische und Gallig-Böse entwickelt, so dass er im Grunde nicht die zweifelhafte Ehre des Gelehrten . . . wiederherzustellen hat, sondern sich rächen muss für die Verstümmelung seines Charakters, für die Verödung des Temperaments, für die Entartung seiner Natur.[22]

Riemer kann sich dem Dienst der Grösse nicht entziehen, aber er dient ihr "maulend," schwankend zwischen Mannesehre und ehrenvoller Unterwerfung. Augusts Stellung aber lässt ihm auch diese Wahl nicht;

sie verlangt von ihm völlige Selbstaufgabe. Schon Riemer kritisierte Augusts Erziehung: "An eine persönliche Ausbildung, eine Erziehung zu sich selbst und zu eigenen Zwecken war weniger gedacht" (II, 423). Augusts Dasein erschöpft sich im Nachleben des grossen Vaters, wodurch er zu dessen tragischstem Opfer wird. Schon die Natur hatte an ihm wieder einzusparen gesucht, was sie für den einmaligen Grossen verausgabt hatte und August dadurch zum Opfer für die existentielle Schuld bestimmt. Die Unentschlossenheit seiner Natur, das Schwankende seines Temperaments, Mittelmässigkeit der Begabung und allgemeine Lebensunsicherheit, all dieses lässt ihn allein dort Schutz suchen, wo er sich geborgen fühlt: in der Imitation und der Identifizierung mit dem Vater. Und der stets naheliegende Vergleich mit dem Grossen kann für August nie anders als entmutigend und bedrückend ausfallen.

Aber auch der Vater tut das seine, August kein Eigenleben führen zu lassen. Der so ersehnten Freundschaft mit Achim von Arnim und seinem Romantikerkreis muss August entsagen, da er sich zum Vater und dessen Freundeskreis, der den Romantikern abhold ist, zu bekennen hat. Das Brandmal des Feiglings muss er ertragen, da der Vater aus teilweise eigennützigen Beweggründen dem Sohn eine Freistellung vom Freiwilligenkorps erwirkt. Der allgemeinen nationalen Begeisterung der Freiheitskämpfer kann August sich nicht anschliessen, da er mit dem Vater napoleonisch denkt. Und August steht zur Zeit von Lottes Besuch vor dem grössten Opfer, das der Vater von ihm fordern wird: der Ehe mit Ottilie von Pogwisch. Denn nicht aus der Zuneigung der beiden jungen Menschen zueinander soll dieser Bund geschlossen werden, sondern weil der Dritte, der Vater, ihn wünscht. Hier formt sich eine Wieder-

holung der Amphitryon-Situation. Wieder einmal treibt der Gott sein Spiel mit der ernsthaften Lebensgründung zweier junger Menschen, und der Vater wird das "Persönchen" als Schwiegertochter ins Haus ziehen, weil sie eine Wiederholung des Types von Friederike, von Lotte und Lili darstellt, nicht aber, weil August und Ottilie auf Grund von Veranlagung und Charakter zueinander passten. Nicht nur August, sondern auch Ottilie wird dadurch zum Opfer werden.

Das Motiv der Wiederholung und Steigerung ist in Thomas Manns Roman eng mit dem Motiv des Opfers verbunden. So wird die Wetzlarer Konstellation und das Schmarotzertum des "lieben Dritten" in Goethes Verhältnis zu den Willemers wiederholt. Und ironischerweise ist es gerade August, der für die Situation, die ihm selber in abgewandelter Wiederholung bevorstehen wird, das grösste Verständnis aufbringt. Wie er schon bei der Schilderung des Sesenheimer Abschieds und der Urgründung aller Schuld und nachfolgenden Wiederholungen ein äusserst feines Nachempfindungsvermögen bewiesen hat, so auch hier. August lebt in seinem Nachempfinden das Leben seines Vaters noch einmal. Als Lotte mit einem ins "Unsicher-Schmerzliche" (II, 581) verzogenen Gesicht meint, Goethe habe wegen der plötzlichen Heirat der Willemers vor seinem zweiten Besuch auf der Gerbermühle wohl Enttäuschung empfinden müssen, da hört sie vom Sohn, was sie aus eigener Erfahrung und zu ihrem grössten Erstaunen in ihrer Jugend vom Vater erfahren hat: "Ganz im Gegenteil," so erklärt ihr August, "konnte sich auf dem Hintergrund der so geordneten, bereinigten und geklärten Verhältnisse sein Behagen als Gast in diesem schönen Erdenwinkel erst recht entwickeln" (II, 581). Wieder einmal konnte das Spiel des Möglichen sich

am besten zu vollem Glanz entfalten auf der Grundlage der Begrenzungen, die das Wirkliche gezogen hatte. Lottes Reaktion auf diese Situation ist nur zu verständlich. Tragisch aber ist es, dass Augusts ganz ausserordentliches Einfühlungsvermögen ihm nur den Blickwinkel des Vaters, des hospitierenden Dritten gewährt, wo August selber doch gerade bevorsteht, vom Schicksal in die Rolle der Opfer, der Kestner und Willemer, gedrängt zu werden.

August ist so ein tragisches Opfer der Grösse, weil ihm seine uneingeschränkte Liebe und Bewunderung für den grossen Vater auch nicht einmal mehr die Riemersche Hechelei gestattet. Weniger geistreich als Riemer, weniger selbständig im Denken und Urteilen, bleibt ihm als Ventil für sein Eigenleben höchstens der Ausbruch ins Niedere, in Jähzorn, Trunksucht und ein haltloses, ausschweifendes Leben. Wir sehen in August einen Menschen, dessen zwar mittelmässige, aber dennoch gute Veranlagung vollkommen unter dem Druck der Grösse verkümmern und zerfallen muss, und der von allen Opfern um Goethe am wenigsten Eigenleben besitzt; der nicht nur sein äusserliches Dasein vollkommen den Wünschen und dem Dienste des Vaters widmet, sondern der sogar aus Liebe zum Vater den Verzicht auf ein eigenes Schicksal leistet. Denn nicht seine, sondern des Vaters Empfindungen und Vorstellungen beherrschen sein Denken und Tun. Ein Mensch aber, dem das Recht auf ein eigenes Schicksal entzogen ist, ist kein vollgültiger Mensch mehr; er ist ein Schemen, ausgehöhlt und enthumanisiert.

3. Das Selbstopfer--die Entsagung

Im vorigen Abschnitt wurde von den Opfern gesprochen, die von Menschen aus der Umgebung Goethes gefordert werden. Da es meist unfreiwillige Opfer sind, trifft Lottes Vokabel der "Verkümmerung" (II, 587) auf sie zu.

Es gibt aber auch noch ein anderes Opfer menschlicher Grösse: das freiwillige Opfer der Entsagung. Lotte unterscheidet die beiden Formen dieser Opfer, während August in seiner Feinfühligkeit meint: "Die beiden wohnen wohl nahe beieinander" (II, 587). Beide Gesprächspartner mögen recht haben. Die Verkümmerung ist ein passives, die Entsagung ein aktives Opfer; daher sind sie verschieden. Beide aber sind in dem Schmerz, den sie dem Opfernden verursachen, nicht zu unterscheiden.

Wären einzig die Verkümmerten Opfer der Grösse, so würde daraus eine Dissonanz entstehen, die schlecht zu der Grundstimmung der Harmonie und Lebensfreundlichkeit des durch Grösse Auserwählten stimmen wollte. Abgesehen vom siebenten Kapitel, in dem der Leser schon zu ahnen beginnt, dass Goethe im Selbstopfer sein nicht unbedeutendes Teil zur Abschlagzahlung seiner Grösse beitragen muss, stehen wir am Ende der Tischgesellschaft im Hause am Frauenplan unter dem bestürzenden Eindruck, dass es in Goethes Nähe wirklich allzu sehr nach Opfern riecht (II, 763). Dieser Eindruck wird korrigiert durch das aussöhnende Gespräch im Wagen. Lotte, die in die Rolle der Fürsprecherin aller Verkürzten gedrängt worden war, lässt ihre Anklage fallen angesichts der Erkenntnis, dass auch von Goethe fortwährend Opfer gebracht werden. Der Auserwählte zuerst muss Abschiedsterben und Höllenfahrt auf sich

nehmen, um zu gesteigerter Haupterhebung und Lebenserneuerung bereit zu sein. Fritz Kaufmann sagt über die Beziehungen zwischen Höhen und Tiefen eines geistigen Lebens:

But sin such as is experienced by the spirit (not only in the temptations of the flesh but in those of the spirit itself and, above all, in the tragic conflicts of life, inevitable conflicts, conflicts that cannot be solved without guilt)--such sin and such suffering are the purifying flames of life; they alone can give to life that depth from which it can grow to new heights.[23]

Auch das Selbstopfer Goethes, die freiwillige Entsagung, ist eng verflochten mit der Beziehung zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen. Schon früh erkannte Goethe, dass er dem vielfach Möglichen entsagen musste, wenn er seinem dichterischen Genius folgen wollte. August weiss diese Zusammenhänge klar zu formulieren; "dass all Werk und Leben von Natur ein Product der Entsagung ist" (II, 588). Neben jedem Menschenleben liegt ein verkümmert Mögliches; etwas das wir zugunsten des Wirklichen tatkräftig von uns weisen, das wir aber auch zu gelegentlicher Spekulation über das "Wenn nun aber" hervorholen. Wieviel grösser aber muss das Mögliche in einem genialen und talentvollen Leben gewesen sein, dessen Wirklichkeit schon einen so erdrückenden Raum beansprucht? Und wieviel Entsagung gehört zu einem solchen Dasein, die vielen möglichen Wege nicht zu beschreiten? Goethe hat besonders vielen Möglichkeiten entsagen müssen; daher seine Abwehr gegen eine Vergangenheit, die von aussen wieder an ihn herantreten will und seine mit entsagungsvollen Opfern aufgebaute Lebensform zu sprengen droht.

Goethe ist sich wohl bewusst, dass auch das Genie sich auf die Auswahl seiner künstlerischen Schaffensweise beschränken muss. Er leistete den Verzicht auf sein zeichnerisches Talent, als er sich für

das Dichtertum entschied. In Thomas Manns Roman klingt der Schmerz der Entsagung aus Goethes Worten: "Aber ach, man kann nicht alles leisten im Drang der Geschäfte" (II, 618). Auf vieles Geplante muss auch ein Goethe verzichten und ruft mit Ungeduld: "Zeit, Zeit, gib mir Zeit, gute Mutter [Natur], und ich tu alles" (II, 629). Getrieben vom Schaffensdrang ist die Zeit für einen Grossen eine besondere Gnade. Sie hat für ihn eine grössere Dichte als die Zeit durchschnittlicher Menschen.[24] Doch wenn auch ein grosser Mensch viel mehr unterbringt in der Zeit als andere Menschen, so bleibt dennoch "une mer à boire" (II, 638) übrig; eine Fülle nicht auszuschöpfender Möglichkeiten, denen es freiwillig zu entsagen heisst.

So schmerzlich auch die Entsagung Goethes sein mag, die er für das wirkliche Werk zu leisten hat, so ist es doch erst die Entsagung im mitmenschlichen Bereich, die erdrückend wird, denn sie kann nicht ohne Schuld geleistet werden. Goethes Leben ist reich an Abschieden, an Flucht und Verlassen, an Untreue und Verrat an die Kunst. Diese Erlebnisse sind ihm nicht leicht gefallen; sie haben von ihm freiwillige Entsagung gefordert, oft unter grösstem Schmerz- und Schuldgefühl, von denen nur die Dichtung ihn zu befreien vermochte.

Aber die glücklichste Handhabe, mit dem Beschwerlichen für die eigene Person fertig zu werden und es zur Absolution zu bringen, bietet ja doch gewiss das dichterische Talent, die poetische Beichte, worin die Erinnerung sich vergeistigt, sich ins Menschlich-Allgemeine befreit und zum bleibend bewunderten Werk wird. (II, 586)

Wieder ist es August, der des Vaters Leben in dieser Feststellung nachlebt.

Nach den beunruhigenden Tagen in Weimar und während noch die Theateratmosphäre in ihr nachschwingt, ist Lotte dankbar für die Gelegenheit, Goethe im Wagen ihre inzwischen kristallisierten Gedanken mitteilen zu können. Sie hofft, damit einen Abschluss unter ihre eigene Lebensbeunruhigung setzen zu können, Ausklang und Seelenfrieden zu gewinnen. Sie ist aber inzwischen auch zu der Höhe gereift, auf der sie erfasst, dass Grösse ein Ganzes ist, dass es Höhen und Tiefen umfasst, die Freuden und Schmerzen im Gefolge haben. Zuerst unterscheidet sie noch zwischen passiver Verkümmerung und aktiver Entsagung: "Ach, es ist wundervoll, ein Opfer bringen, jedoch ein bittres Los, ein Opfer sein!" (II, 763) Goethe aber weiss sie davon zu überzeugen, dass jedes Opfer gleich schmerzvoll ist und beide Formen von Opfer zur Einheit seines Lebens gehören. Ihre Gedanken können ihn nicht überraschen; denn er selber ist sich ja, wie wir bereits aus dem siebenten Kapitel wissen, einer Schuld bewusst, die tiefer und drückender ist als selbst Lotte ahnen kann. Daher steigt auch in diesem Gespräch der Gott nicht auf die Stufe des Menschen herab, wie Lotte erschrocken zu erkennen meint, als Goethe sie herzlich um Vergebung bittet. "O Gott," sagte sie erschrocken, "wozu lassen Excellenz sich herbei! Das hab' ich nicht hören wollen" (II, 760). Goethe selber sucht ja diese Aussprache, weil er als schuldbeladener und -bewusster Mensch vor der Freundin, die in diesem Augenblick zum Symbol für alle Opfer seiner Grösse geworden ist, beichten und Absolution erlangen möchte. Absolution durch Verständnis und Aussöhnung mit der Grösse. "Du handelst vom Opfer," so erklärt er der Freundin, "aber damit ist's ein Geheimnis und eine grosse Einheit wie mit Welt, Leben, Person und Werk, und Wand-

lung ist alles. Den Göttern opfert man, und zuletzt war das Opfer der Gott" (II, 763).

Im mythischen Austausch der Dinge liegt die Einheit allen Seins. Der Gott selber ist auch der Entsagende. Immer wieder steigt er auf aus Nacht und Unterwelt in neue Formen der Wiederholung. Oben entspricht unten, dem Geopferten entspricht der Opfernde, und Goethe erbittet nur das Verständnis dafür, dass Lotte in ihr Mitgefühl für die Opfer der Grösse auch ihn selber einbeziehe. Immer wieder muss auch er dem Möglichen entsagen, muss die Seelenschmerzen des Abschieds, die ihn oft bis an den Rand des Wahnsinns brachten, durchleiden, damit sie die Wandlung bewirken, aus der er zur Vollendung schreiten kann, nicht in zyklischer Wiederholung, sondern in spiralförmigem Aufstieg. Und Thomas Manns Goethe ahnt in diesem Augenblick, dass seine Bahn noch nicht vollendet ist. Die frühen Bilder, gegründet beim Abschied in Sesenheim, haben ihre letzte Form noch nicht erhalten. Er sieht sie sich entgegenschreiten, die Stunde der "Marienbader Elegie," das zukünftige Einst, das das Sterben, der "Todeskampf des Gefühls" (II, 764) sein wird, wenn es auch noch nicht der Tod ist. So ist er im Leben vielmals gestorben; aber immer, um neu zu werden. Die Kraft seiner Grösse und seine Naturfrömmigkeit haben kein Opfer vergebens sein lassen; jeder Abstieg bedeutete den Anfang eines höheren Aufstiegs. Aus dieser Erkenntnis erwächst Lottes Trost: Jedes Opfer, das der Verkümmerten wie auch das Selbstopfer Goethes ist eingegangen ins Menschlich-Allgemeine, wo es die "Nischen im Dome der Menschheit" schmückt. Opfer sind nicht traurige Begleiterscheinungen der Grösse, sie sind die notwendigen Voraussetzungen für seine Vollendung. Der

durch Grösse Auserwählte ist "Hatem, der reichlich Gebende und Nehmende" (II, 583). In der mythischen Entsprechung ist das eine nicht ohne das andere möglich; erst beide Aspekte formen die Ganzheit menschlicher Grösse.

Zusammenfassung

Unsere Untersuchung über den durch Grösse Bevorzugten hat ergeben, dass auch dieser Auserwählte seine gegebene Bevorzugung akzeptieren muss. Er muss sie verdienen und ihr als seinem höchsten Lebensprinzip alle anderen Belange unterordnen. Das bedeutet für Goethe, dass er auf viele Möglichkeiten, die auf seinem Lebens- und Schaffenswege lagen, verzichten musste. Diese Entsagungen sind Opfer, die der Bevorzugte selber seiner Grösse zu bringen hat und die er willig auf sich nimmt. Belastender aber sind wohl die Ersatzopfer anderer Menschen, für die der Auserwählte die Schuld trägt, der er sich nicht entziehen kann und die er nur dadurch zu tragen vermag, dass er der Menschheit in seiner Kunst einen unverlierbaren Wert überreicht. Kunst ist die eigentliche Mittlerin und Versöhnerin zwischen Goethes Grösse und seiner Umwelt. Nicht mitmenschliche Beziehungen schlagen die Brücke zu dem durch Grösse zur Einsamkeit Bestimmten, sondern einzig seine Werke. "Denn Mittlertum ist Geist" (II, 664), und das ins Geistige erhobene Leben rechtfertigt und sühnt auch Schuld und Opfer.

HAUPTTEIL III

SONDERFORMEN DES AUSERWÄHLTEN IM SPÄTWERK THOMAS MANNS

A. DER AUSERWÄHLTE ALS DÄMONISCHES OPFER IN DOKTOR FAUSTUS

1. Adrian Leverkühn, der vom Teufel Erwählte

Auch Adrian Leverkühn ist eine Auserwähltengestalt Thomas Manns; jedoch eine mit negativem Vorzeichen.

Joseph weiss sich von Gott erwählt. Obwohl er in seinem persönlichen Schicksal die Entwicklung vom mythischen zum geschichtlichen Menschen durchläuft, so besteht doch für Joseph trotz allen Wandels des Lebensgefühls ein fester Bezugspunkt, auf den alle Strahlen seines Seins immer wieder hinführen; den Gott seiner Väter. Mögen sich die Formen seiner Bevorzugung auch wandeln, so bleibt doch eines für Joseph feststehend: die Tatsache, dass er ein Auserwählter Gottes ist. Das göttliche Du verleiht dem menschlichen Ich Josephs Stabilität und Harmonie.

Für Goethe kann der Wählende nicht mehr der alttestamentarische Gott Josephs sein. Aber auch Goethe weiss sich auserwählt und bevorzugt von einer Macht, die ihn als Einmaligen hervorbrachte und trägt: von der Natur. Natur ist für Goethe der Bezugspunkt seiner Bevorzugung; sie ist die einheitliche, unerschöpfliche Quelle seines Seins.

Das Bewusstsein, erwählt zu sein, kennzeichnet jeden Auserwählten im Thomas Mannschen Werk. Dieses Bewusstsein ist der bestimmende Faktor ihres Lebens; es ist dieser Determinationsglaube, willkürlich von einer höheren, aussermenschlichen Instanz erkoren zu sein, der ihnen gemeinsam ist. Doch die Frage, wer sich einen Menschen erkoren hat, bestimmt die Form seiner Auszeichnung. Ist Gott der Wählende, so ruht das menschliche Dasein trotz aller Höllenfahrten in geborgenen

Händen. Die Höllenfahrten sind dann nur vorübergehende und notwendige Vorstufen für die Erhöhung.

Gott ist, wie wir sowohl in der Josephs-Tetralogie als auch im Goetheroman betonten, das Ganze; er umfasst Gut und Böse. Ebenso erkennt der vom Pantheismus bestimmte Naturglaube Goethes die Einheit allen Seins. In der Klassik war eine letzte Ganzheit der Persönlichkeit, die sich im gestalteten Werk offenbarte, noch möglich, so dass selbst Adrian Leverkühns Teufel Goethe zugestehen muss: "Was der in seinen klassischen Läuften allenfalls ohne uns haben konnte, das haben heutzutage nur wir zu bieten" (VI, 316).

Im zwanzigsten Jahrhundert gibt es nach Thomas Mann keine heile Grösse und also auch keine heile Kunst mehr; und es bleibt die Frage, die der Teufel zu Anfang derselben Rede aufwirft, ob es so etwas wie "heile Grösse" ohne jede Mitwirkung der Hölle je gegeben hat. Wir haben an den bisher untersuchten Auserwählten hervorgehoben, dass zu jedem Aufstieg auch Niederstieg gehört, dass Höllenfahrt und Haupterhebung sich im Leben des Auserwählten bedingen. Dennoch besteht ein Unterschied zwischen den Gesegneten Joseph und Goethe und dem Verfluchten Adrian Leverkühn. Joseph und Goethe können aus ihrem Leben noch einen "Balanceakt" gestalten; Höhen und Tiefen entsprechen sich und halten sich die Waage, so dass diese beiden bevorzugten Menschen zu einer inneren Harmonie gelangen können; wenn wir auch erkannten, dass diese Harmonie bei Goethe schon mit grösseren Anstrengungen und Opfern erkauft werden muss als bei Joseph.

Bei Adrian Leverkühn, dem modernen Künstler des zwanzigsten Jahrhunderts, aber neigt sich die Schale der Waage nur noch zur Hölle;[1]

für ihn kann das Dasein kein Balance-Kunststück mehr sein, es kann, nach seinem eigenen Bewusstsein, nur in dämonischer Verfallenheit enden; nach dem Bewusstsein seiner Mitmenschen ist es Wahnsinn.

Adrian Leverkühn ist vom Teufel erkoren:

> Denn lange schon bevor ich mit dem giftigen Falter koste, war meine Seel in Hochmut und Stolz zu dem Satan unterwegs gewesen, und stund mein Datum dahin, dass ich nach Ihm trachtete von Jugend auf, wie ihr ja wissen müsst, dass der Mensch zur Seligkeit oder zur Höllen geschaffen und vorbestimmt ist, und ich war zur Höllen geboren (VI, 661),

so gesteht Leverkühn seinen geladenen Gästen vor seinem geistigen Zusammenbruch. Dass Adrian Leverkühns Erwählung vom Teufel geschieht und keinen Segen, sondern einen Fluch und eine Heimsuchung bedeutet, gibt dem Verlauf seines Lebens eine den Götterlieblingen entgegengesetzte Richtung, weswegen wir ihn im einleitenden Satz dieses Kapitels einen negativ Erwählten nannten. Es ändert aber nichts an seiner Ausnahmestellung, solange er sich selbst als einen Erwählten, in seinem Fall vom Teufel Erwählten, betrachtet.[2]

Es erhebt sich die Frage: warum hat der Böse sich gerade Leverkühn erkoren, warum nicht auch den fiktiven Erzähler des Romans, Serenus Zeitblom, der aus der gleichen heimatlichen Atmosphäre kommt wie Adrian Leverkühn und dessen Leben bis auf wenige Unterbrechungen äusserlich fast parallel zu dem Leverkühns verläuft? Die Antwort lautet: Weil Adrian Leverkühns Veranlagung ihn zum Opfer des Dämonischen prädestiniert, weil seine Seele bereit ist, den Teufel zu empfangen.[3]

Schon im Elternhause erlebt Adrian Leverkühn, wie sein Vater, Jonathan Leverkühn, die "elementa spekulieren" (VI, 22) will. Es

treibt den sinnreichen Mann, dessen "Physiognomie wie geprägt von vergagenen Zeiten" (VI, 20) ist, dazu, Grenzgebiete der Natur zu erforschen und nach Möglichkeit zu durchstossen. In ihm ist ein Hang, ins Geheimnis des Unerlaubten, Zauberischen vorzudringen. So legt er osmotische Gewächse an, die im Unorganischen das Organische vortäuschen, er führt einen "fressenden Tropfen" (VI, 29) vor und zeigt den Kindern seine "Bücher über exotische Falter und Meergetier" (VI, 22) mit dem Schmetterling "Hetaera esmeralda" (VI, 23), der, "in durchsichtiger Nacktheit den dämmernden Laubschatten liebend," einem "windgeführten Blütenblatt" gleicht. Hier liegt für Adrian Leverkühn der Beginn des Verführungsmotivs; denn gleich dem Schmetterling wird ihn dereinst die Dirne in der "durchsichtigen Nacktheit ihres dämmernden Laubschattens" umgaukeln und ihn durch ihre Berührung als _instrumentum diaboli_ dem Teufel zuführen.

Bezeichnend ist das Verhalten der Beschauer bei diesen Experimenten. Während Vater Leverkühn mit "scheuer Andacht" (VI, 25) und "Ergriffenheit" (VI, 24), ja, Tränen in den Augen (VI, 32) den Erscheinungen zusieht, ist sein Sohn so erheitert und verfällt in ein "Gelächter, das ihn förmlich schüttelt" (VI, 25). Adrian Leverkühns Sinn für das Komische, seine Lachlust, die etwas Teuflisches hat, ist ein sich durch den ganzen Roman ziehendes Motiv. Aus Anlass von Leverkühns wieder einmal hervorbrechender Lachtrunkenheit erzählt Zeitblom als Parallele die Geschichte Chams, "der bei seiner Geburt gelacht habe, was nur mit Hilfe des Teufels habe geschehen können" (VI, 116).

Adrian Leverkühns Wesen zeichnet sich durch Kälte und Unnahbarkeit

aus, so sehr, dass er es nicht einmal über sich gewinnt, den Kindheitsgespielen und treuen Freund seines Lebens, Serenus Zeitblom, mit Vornamen anzureden. Überhaupt hat Leverkühn ein schlechtes Namensgedächtnis; er hört Dinge, die ihn nicht interessieren, überhaupt nicht, verschanzt sich hinter altdeutschen Redensarten, hinter nonchalanter Sprechweise wie "So long" (VI, 183), hat einen ausgesprochenen Geschmack für Zitate, unverbindliche formelhafte Redewendungen (VI, 183), und versteckt sich gegen Ende seines bewussten Lebens hinter einem Bart, der ihn fast unkenntlich macht.

Schon während der Schulzeit fällt der überaus begabte und glänzende Schüler durch Gleichgültigkeit und ironische Distanzierung gegen alles und jedes auf. Ausser der Mathematik kann ihn nichts interessieren, und diese betreibt er vorwiegend autodidaktisch in einer Weise, die dem Spekulieren des Vaters nicht ganz fern steht. Ihn fasziniert ihr System als Ordnung. Zu Beginn seines Studiums taucht als Symbol seines Ordnungssinnes das magische Quadrat auf, das Zahlensystem als "fatale Stimmigkeit" (VI, 126). Von Leverkühns Beschäftigung mit der Mathematik ist es nur ein Schritt zur Musiktheorie. Ihn interessiert nicht das Akustische der Musik, sondern ihre Formkraft. Die Schritte von der Mathematik über die Theologie zur Musik stellen in Adrians Sinne eine progressive Entwicklung dar, deren gemeinsamer Nenner das System der Ordnung ist.

Ohne Mühe oder Anstrengung liefert er als Schüler glänzende Leistungen, was den Erzähler veranlasst, ihm eine umgekehrte Art von Hochmut zuzuschreiben. Seine Lehrer verübeln ihm die Lässigkeit, mit der er das, was ihnen wichtig ist, so leicht und glänzend erledigt.

Sein Hochmut besteht in diesem Falle darin, sich für derartige Aufgaben und Fächer nicht anstrengen zu wollen, weil er im Grunde genommen auf sie herabsieht. Der Hochmut ist Leverkühns kennzeichnendstes Merkmal, so wie wir es auch als Kennzeichen für Joseph und Goethe schon hervorhoben. Der Erwählte ist über die Gemeinschaft erhoben, er kann laut seiner Bestimmung an keiner Gemeinschaft teilhaben. Die Einsamkeit des Auserwählten, die wir schon bei Joseph und Goethe feststellen konnten, wird bei Leverkühn noch dadurch verschärft, dass der Teufel ihm einen mitmenschlichen Kontakt geradezu verbietet. Damit wird die Einsamkeit des Genies als Bedingung für seine Bevorzugung noch unterstrichen. Akzeptiert er seine Sonderstellung, wie alle Erwählten um ihrer Erwählung willen tun und müssen, so ist damit aber auch unweigerlich die Erscheinung des Hochmuts gegeben. Altenberg sagt über Leverkühn: "Auch in Leverkühn tritt dieser Hochmut früh hervor, als Genuss der eigenen Überlegenheit, der bis zur Lust an der Beschämung anderer ausarten kann."[4]

Aus Hybris wählt Leverkühn in Halle das Studium der Theologie, weil er in ihr die höchste der Disziplinen erkennt. Ob nun aus seiner Verfallenheit an die Todsünde der Hybris oder ob aus dem Verlangen, in der Theologie in Wahrheit die Dämonologie zu erforschen, wie Leverkühn uns in seiner letzten Ansprache bekennt (VI, 661), auf jeden Fall nähert sich Adrian Leverkühn dem Teufel durch seine Wahl des Theologiestudiums. Und der Teufel nähert sich ihm! In den Gestalten zweier Hochschullehrer, Kumpf und Schleppfuss, treten Präfigurationen des Bösen in Adrians Leben. Der Teufel wird erstmalig als personifizierte Realität eingeführt.

Es bedürfte wohl kaum der vielen Vorausdeutungen des Erzählers Zeitblom, um den Leser darauf aufmerksam zu machen, dass der Held dieses Werkes auf Grund seiner Veranlagung und Bereitschaft zum Bösen sich einem abgrundtiefen Bereich, dem Bereich des Dämonischen, nähert. Der Teufel ist von Anfang an gegenwärtig in diesem Werk; er nähert sich steigernd und kommt, als er dem Helden in dem kleinen italienischen Dorf Palestrina erscheint, als ein langerwarteter Gast (VI, 296).

Adrian Leverkühn bezweifelt zunächst seine Realität, hält ihn für einen Fieberfrost, da eine eisige Kälte von dem Fremden ausgeht, und sieht und erkennt in der wechselnden Gestalt doch schliesslich mehr als eine Projektion seines Ich. Es kann nicht bezweifelt werden, dass der Teufel für Leverkühn "wirklich" existiert. Auf die zweifelnde Frage Leverkühns nach seiner Existenz antwortet der Teufel einmal: "Du siehst mich, also bin ich dir. Lohnt es zu fragen, ob ich wirklich bin? Ist wirklich nicht, was wirkt, und Wahrheit nicht Erlebnis und Gefühl?" (VI, 323) Wir erkennen, dass auch in Adrian Leverkühns Seelenlage "die Welt aus dem Wesen der Seele 'gegeben' wird" (IX, 489), dass diese Freud- und Jungsche Weltansicht, die Thomas Mann immer wieder faszinierte, auch auf den Teufelsadepten zutrifft. Wir, die wir nicht in Leverkühns Seelenlage sind, können daher gleichzeitig dem Erzähler Zeitblom zustimmen, der sagt: "Ein Dialog? ist es in Wahrheit ein solcher? Ich müsste wahnsinnig sein, es zu glauben" (VI, 295). Aber er erkennt auch die Notlage Adrians an:

> Gab es ihn aber nicht, den Besucher--und ich entsetze mich vor dem Zugeständnis, das darin liegt, auch nur konditionell und als Möglichkeit seine Realität zuzulassen!--so ist es grausig zu denken, dass auch jene Zynismen, Verhöhnungen und Spiegelfechtereien aus der eigenen Seele des Heimgesuchten kamen. . . . (VI, 295)

Adrian Leverkühn ist ein Heimgesuchter, mag der Teufel nun existent oder nicht existent sein. Uns kommt es hier darauf an, zu betonen, dass für Adrians Erwähltenstand das Bewusstsein, dass der Andere ihn sich erkor, ausschlaggebend ist.

Die Bereitschaft zum Teufelspakt liegt in Adrian Leverkühn vor. In der Entstehung des Doktor Faustus schreibt Thomas Mann einmal: "Der Magnetismus eines die Seele erfüllenden Interesses ist stark und geheimnisvoll" (XI, 178). Mit Hilfe des Bösen erkauft Leverkühn sich geniale, schöpferische Teufelszeit; ihm weiss er sich nach Ablauf der vierundzwanzig faustischen Jahre verfallen. Und alle Not und Qual, die der Heimgesuchte schon vor Ablauf der Teufelsfrist erleidet, alle Erlösungssehnsucht und Verzweiflung, aber auch alle Illumination und Schaffenskraft sind für Adrian Leverkühn "wirklich." Es ist hier irrelevant, dass für uns und auch für Zeitblom der Teufel eine Wahnvorstellung von Adrians leidender Seele sein mag; er bleibt dennoch für Leverkühn der dämonische Wählende, dem der Heimgesuchte sich nicht entziehen kann, weil er es nicht will.

2. Determinationsbewusstsein als Grundlage von Adrian Leverkühns Existenz

Schon bei Goethe haben wir betont und es durch das Zitat aus dem Essay "Goethe und Tolstoi" belegt, dass Goethe nach Thomas Mann nicht an Willensfreiheit glaubte. In diesem Sinne ist Adrian Leverkühn ein Wesensverwandter Goethes; auch er betrachtet sein Schicksal als determiniert, allerdings zur Hölle bestimmt, wie aus dem oben angeführten Zitat (S. 180) ersichtlich wird, jenes Zitat aus der Abschiedsrede des Doktor Faustus an seine Mitmenschen, von denen er genau weiss, dass

keiner der Geladenen seine Nöte und Höllenqualen versteht, dass vielleicht nur wenige Freunde und vor allem einige Frauen sie ahnen können. In dieser Ansprache vor dem letzten Zusammenbruch offenbart Leverkühn sich mehr als er in seinem ganzen Leben tat; er offenbart nach Zeitblom "das triebhafte Verlangen, wenn nicht nach Beistand, so doch nach mitmenschlichem Beisein" (VI, 651).

Ein Mensch, der sein Leben determiniert weiss, sieht sich von einem geschlossenen Kreis getragen und gefangen. Gefangen, weil er durch keine Tat diesen geschlossenen Kreis zu sprengen vermag, sondern sich durch alles Tun nur noch tiefer in den vorgeschriebenen Bezirk versenkt.

Adrian Leverkühn, der geniale Künstler des zwanzigsten Jahrhunderts, lebt geistig-seelisch in verschiedenen, unter sich verbundenen vorbestimmten Bereichen, die wie konzentrische Kreise seine Existenz bestimmen und umschliessen: in der religiös-mystischen Epoche der Reformation und in einer mythischen, vorkulturellen Einheitswelt.

Der erste dieser Kreise ist gekennzeichnet durch Kaisersaschern und seine spätmittelalterliche Atmosphäre, und der Erzähler fragt sich mit Recht:

Hat Kaisersaschern ihn jemals freigegeben? Hat er es nicht mit sich genommen, wohin immer er ging, und ist er nicht von ihm bestimmt worden, wann immer er zu bestimmen glaubte? Was ist Freiheit! Nur das Gleichgültige ist frei. Das Charakteristische ist niemals frei, es ist geprägt, determiniert und gebunden. (VI, 113)

Bernhard Blume setzt diesen Gedanken fort, indem er sagt:

Es ist eine seelische Landschaft von "altertümlich-neurotischer Unterteuftheit," in der Adrian Leverkühn aufwächst. . . . Dieser Charakter der Unterteuftheit, der Kaisersaschern zugesprochen wird, trifft frei-

lich auf alles und jedes in dieser Erzählung zu; "Unterteuftheit" drückt eine Richtung nach der Tiefe hin aus, einen Bezug zum Unterirdischen nicht im "bürgerlichen" Sinne der Verwurzelung, sondern in dem der Bodenlosigkeit, des nicht Geheuren, des Abgründigen.[5]

Auch die Welt des Mythos ist determiniert, Entsprechung und Beziehung sind ihre obersten Gesetze. Wer sich determiniert weiss, kann gar nicht anders als nach seiner Vorbestimmung handeln. Leverkühn wählt zunächst das Studium der Theologie, weil er sich vom Teufel erwählt weiss und ihn sucht.

War mein Gottesstudium heimlich schon des Bündnisses Anfang und der verkappte Zug zu Gott nicht, sondern zu Ihm, dem grossen Religiosus. Was aber zum Teufel will, das lässt sich nicht aufhalten noch ihm wehren, und war nur ein kleiner Schritt von der Gottesfakultät hinüber gen Leipzig und zu der Musik. (VI, 661)

Die Musik reicht wie die Theologie in vorkulturelle, primitive Urgründe zurück und ist daher das Adrians Seelenlage gemässe Gebiet. Als Zeitblom ihn zum ersten Male am Harmonium in seines Onkels Hause entdeckt hat, gesteht Leverkühn ihm: "So ein Zusammenklang hat an sich keine Tonart. Alles ist Beziehung, und die Beziehung bildet den Kreis" (VI, 65). Und etwas später: "Beziehung ist alles. Und willst du sie näher bei Namen nennen, so ist ihr Name 'Zweideutigkeit.' . . . Weisst du, was ich finde? Dass Musik die Zweideutigkeit ist als System" (VI, 66).

Musik ist ihrem Wesen nach Ordnung. Zweideutig aber war diese Ordnung geworden in einer Kulturepoche, die nur das Schöne, das Harmonische anerkennen, das Vitale und das ihr innewohnende Dämonische aber ausgeschaltet wissen wollte. Da die "schöne" Musik nicht mehr mit ihrem Wesen übereinstimmt, war sie zweideutig geworden.

Das moderne Zeitalter ist gekennzeichnet durch die Aufhebung alter Grenzen und Bindungen. Der bindungslose Gegenwartsmensch wird dem Chaos preisgegeben sein, wenn er es nicht versteht, wieder eine Ordnung herzustellen. "Sogar eine alberne Ordnung ist immer noch besser als gar keine" (VI, 94). Den Durchbruch zu suchen zu einer neuen, anderen Ordnung, in der auch der Mensch sich wieder gebunden fühlen könnte, betrachtet der verantwortliche Künstler Leverkühn als seine Aufgabe, zu der er erwählt ist und für die er sich opfert. Sie zu erreichen bedarf es der Hilfe des Teufels, denn ohne ihn, der selber der Exponent des Chaos ist, kann das Chaos heute nicht mehr überwunden werden.

In dem Bewusstsein, schon vom Vater her dem Teufel vorbestimmt zu sein, lebt Leverkühn in der Seelenlage seiner mittelalterlichen Heimatstadt Kaisersaschern, weshalb er auch immer dann ins Reformationsdeutsch, in die Sprache Luthers und Fausts, verfällt, wenn er vom Teufel und seiner Realität spricht: von der Verführung in Leipzig, der "Verschreibung" in Pressburg, dem langerwarteten Teufelsgespräch im Hause Manardi und dann in seiner Oratio ad Studiosos, der letzten Stunde im geistigen Leben des Doktor Faustus.

Die Wurzeln seiner Kunst aber reichen bis in die Frühzeit der Menschheit zurück; sie liegen in der vorklassischen Zeit des Mythos, in der sowohl Religion als auch Kunst noch nicht vom Kult getrennt waren, also sich in ein eindeutiges System einfügten. Jedoch kann der Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts nicht ohne weiteres zur Einheit des Mythos zurückkehren; denn dieser Weg führt unweigerlich zur Barbarei, wie Zeitblom an der parallel zu Leverkühns Geschichte verlaufenden Entwick-

lung Deutschlands deutlich und schmerzlich genug aufzeigt.

Nach Ansicht Leverkühns schützt einzig die Naivität einer kultischen Epoche vor der Entartung in Barbarei. Sie ist auch das unterscheidende Merkmal zwischen Kultus und Kultur. Da eine kulturelle Zeit immer eine Epoche ist, die sich ihrer selbst und ihrer Erscheinungen nur gar zu sehr bewusst ist, ermangelt sie gerade der Naivität, so dass sich sogar mancherlei Barbarei mit einer kulturellen Epoche sehr wohl verträgt. Das Tröstliche jedoch ist, "dass die Kultur-Idee eine geschichtlich transitorische Erscheinung" (VI, 82) sein mag. Jenseits dieser Übergangszeit, gemeint ist hauptsächlich die Epoche bürgerlicher Kultur, deren Verfall der Roman darstellt, mag also etwas ganz Neues liegen, etwas, das niemand kennt, und das sehr wohl das Gegenteil der Barbarei sein mag. Die noch unbekannte, nachkulturelle Epoche mag eine Utopie sein. Sie mag aber auch ein Licht aufleuchten lassen, das den nach uns Kommenden einen neuen Weg weist. Das Licht, das das Werk Adrian Leverkühns in die Dunkelheit der Gegenwart fallen lässt,[6] mag ein solcher Wegweiser sein. Es sei schon hier betont, dass Doktor Faustus im Gesamtschaffen Thomas Manns keinen "Rückfall und Widerruf"[7] darstellt, sondern wie Joseph und seine Brüder und Lotte in Weimar ein Werk grösster Menschlichkeit ist. Es weist in "eine Transzendenz, die nichts mit Gott zu tun hat, sondern ein Geschehen im menschlichen Dasein selbst ist."[8]

Leverkühn fühlt sich dazu berufen, den Durchbruch zu einer Ganzheit jenseits der Verflachung durch die Kulturidee der Gegenwart zu suchen. Er fühlt sich zu dieser erdrückend schweren Aufgabe berufen, wie Moses sich berufen fühlte. Auch Adrian Leverkühn widerstrebt ihr

zunächst. Sein Harmoniumspiel geschieht heimlich; den Klavierunterricht, den der Onkel ihm anbietet, lehnt er zuerst ab, und alle Künste der Rhetorik bietet er auf, seinem Lehrer Kretzschmar zu beweisen, dass er nicht zur Kunst, nicht zum Musiker berufen sei. Er "verbarg sich vor der Musik. Lange, mit ahnungsvoller Beharrlichkeit, hat dieser Mensch sich vor seinem Schicksal verborgen" (VI, 62), schreibt Zeitblom. Das Verbergen vor der Musik reicht sogar schon bis zur Mutter zurück, die, obwohl sie eine ausserordentliche Singstimme besass, sich "auf eigentliches Singen" (VI, 34) nicht einliess. Aber es hilft nichts. Determiniert wie er ist, muss Adrian Leverkühn sich seinem Schicksal beugen, und dieses Schicksal heisst: Musik.

Leverkühns Musik sucht für die bindungslos gewordene, nur noch "schöne" Kunst einen neuen Weg. Dafür muss zunächst das Bestehende beseitigt werden. Bezeichnend ist daher für Leverkühns Kompositionen die Umkehrung der Werte. Zeitblom urteilt über die "Apocalipsis cum figuris":

Das ganze Werk ist von dem Paradoxon beherrscht (wenn es ein Paradoxon ist), dass die Dissonanz darin für den Ausdruck alles Hohen, Ernsten, Frommen, Geistigen steht, während das Harmonische und Tonale der Welt der Hölle, in diesem Zusammenhang also einer Welt der Banalität und des Gemeinplatzes, vorbehalten ist. (VI, 498)

Die Harmonie und das Tonale werden also dem Bereich der Hölle zugeschrieben; denn sie stehen nicht mehr für eine harmonische, sondern für eine chaotische Welt.

Ein anderes umkehrendes Merkmal der "Apocalipsis" ist die "Klangvertauschung" (VI, 498) zwischen dem Vokal- und dem Instrumentalpart. Menschliche Stimmen nähern sich dem Instrumentalklang, dingliche Instru-

mente gehen in die Klangfarbe menschlicher Stimmen über. Grenzen zwischen Mensch und Ding werden verschoben, was nach Zeitblom "etwas Beklemmendes, Gefährliches, Bösartiges an sich hat" (VI, 498) und uns an das Spekulieren Jonathan Leverkühns erinnert. Der eindeutigste Beweis für die Umkehrung der Werte im Kunstschaffen Leverkühns aber ist die Zurücknahme der Neunten Symphonie (VI, 634). Die Musik der Moderne will nichts mehr vortäuschen. Wo Harmonie zur Banalität, ja, zur ästhetischen Grausamkeit herabsinken kann, soll sie auch als solche erkenntlich sein, ebenso wie die menschliche Stimme das Grauenhafte und Unmenschliche des Jahrhunderts ausdrücken muss.

Leverkühns Musik erstrebt nicht mehr ein zweideutiges, sondern ein eindeutiges System, in dem es keine freie Note mehr gibt. Der "strenge" Satz (VI, 255) beherrscht seine Kompositionen.

Er beherrscht aber auch sein determiniertes Leben. Unter Leverkühns Blickwinkel wird alles, was ihm geschieht, zur Sendung, und er tut von sich aus das Seine, dieser Sendung nach Kräften nachzuhelfen. Zeitblom macht mehrfach auf die Parallele zwischen Buchel und Pfeiffering aufmerksam (VI, 39; 520). Ihm ist die Parallele darum so unheimlich, weil er ahnt, dass Leverkühns Wahl von Pfeiffering als Wohnort einem vorgeschriebenen Gesetz entspricht, das der Freund nicht durchbrechen will. Mit der so auffallenden Wiederholung von Buchel kehrt Adrian Leverkühn in Pfeiffering wieder zurück in seine Kindheit. Der Kreis, das Zeichen mythischer Wiederkehr, aber auch magischer Verzauberung, umschliesst und isoliert ihn.

Oder er selber verschliesst sich in ihm. Er reist ungern und spottet über Leute, die sich durch Reisen erholen müssen. Selbst seine

Italienreise führt ihn nicht über seinen Kreis hinaus. Er will nichts sehen und sieht nichts von Rom. Er unterwirft seinen Tageslauf im Hause Manardi und dem angrenzenden Kloster demselben gleichmässigen Arbeitsrhythmus wie in München und wie später in Pfeiffering. Und darum hat der Teufel recht, wenn er für Leverkühn spricht: "Wo ich bin, da ist Kaisersaschern" (VI, 302).

Immer wieder gibt dieser äusserst intelligente Mensch uns ein Beispiel dafür, wie sehr er seinen vorgeschriebenen Bahnen nachhilft und dadurch zu erkennen gibt, dass er seine Erwählung zum Dämonischen akzeptiert.

Die so verhängnisvolle Leidenschaft, die ihn zur Hetäre Esmeralda nach Pressburg treibt, zwingt ihn, sich ihr trotz ihrer Warnung zu verbinden, als ob er die Ansteckung suche, da sie zu seiner Bestimmung als Teufelsadept gehört. Mit demselben, für einen modernen Menschen unbegreiflichen Gleichmut, gibt er später die Behandlung der Krankheit auf, weil er in dem tatsächlich merkwürdigen Ausfallen zweier Ärzte eine Vorbestimmung erkennt. So stellt er auch die Werbung um Marie Godeau psychologisch so ungeschickt an, dass er gleichzeitig den Freund und die Geliebte verlieren muss, so dass Zeitblom mit Recht vermuten kann, Leverkühn habe den Verlauf der unglücklichen Werbung so und nicht anders gewollt: "Wenn nur nicht der Argwohn sich immer wieder in meine Grübeleien gestohlen hätte, dass er, was geschehen würde, mehr oder weniger vorausgesehen hatte, und dass es nach seinem Willen geschehen war" (VI, 586), so sinnt der Freund.

Und natürlich kennt auch der Teufel, Adrian Leverkühns höheres Selbst, dessen determinierte Verfassung sehr genau und zitiert

Aristoteles: "Die Handlungen der Handelnden geschehen an den vorher disponierten Leidenden" (VI, 311). Auf Leverkühn bezogen, könnte der Teufel keine passendere Formulierung angeführt haben.

Alle Erscheinungen des Lebens akzeptiert dieser Mann als vorbestimmte Sendungen. So z.B. die so eigenartigen Abendgebete Echos, die in ihrer Variation und besänftigenden Wirkung an die Gute-Nacht-Sprüche Josephs erinnern. Leverkühn tun die Gebete wohl, handeln sie doch von Erlösung und Gnade, der Sehnsucht seiner Seele. Aber nach ihrer Quelle und danach, woher ein kleines Kind so tiefgründige Gebete kenne, will er nicht fragen: "O nein, ich ziehe es vor, die Frage auf sich beruhen zu lassen, und nehme an, er wüsste mir keinen Bescheid" (VI, 626), antwortet er Zeitblom. Denn Leverkühn will keine sachliche Erklärung für eine Erscheinung erhalten, die er in beziehungsreiche Verbindung zu seinem der Notwendigkeit unterworfenen Dasein setzen kann. Altenberg formuliert das Determinationsbewusstsein der Erwählten, insbesondere Leverkühns, in treffender Weise folgendermassen:

Es geschieht überall alles nach dem Wunsche der "oberen" (oder unteren) Leitenden, und in diesem Sinne ist auch hier alles "stimmig" . . . . Nur dass eben alle diese geheimnisvoll Erwählten diesen Weg wollen, dass sie sich beständig selbst zu ihrem Sein entscheiden, dass sie dem Verhängten offen sind, es in sich hineinnehmen und die Fatalität mit steigender Bewusstheit zu ihrem Schicksal machen. Deshalb muss man sie fromm nennen, "gottgeistig," eben im Sinne der entscheidenden, Leiden und Tun vereinenden Übereinstimmung mit ihrem fatum.[9]

Äusserer Wille und innere Bereitschaft treffen sich im Auserwählten Adrian Leverkühn, um ihn zu seiner ihm eigenen exzeptionellen Existenz und damit zu seinem Untergang zu führen.

3. Helfer und Opfer des Auserwählten Adrian Leverkühn

Selbst der leichteste Versuch Leverkühns, aus seiner vorgeschriebenen Bestimmung auszubrechen, wird vom Teufel nicht gestattet. Als solche Versuche nämlich wertet Leverkühn die Männerliebe zu Rudi Schwerdtfeger und die Liebe zum Kinde Nepomuk. In beiden Fällen, so spekuliert Leverkühn, handelt es sich vielleicht nicht um die Liebe, die der Teufel meinte, als er bestimmte "Liebe ist dir verboten, insofern sie wärmt" (VI, 332). Aber der Teufel meinte sein Gebot, und die Lieben werden dem Einsamen entrissen. Wir erinnern uns aber, dass Adrian dem Jugendfreund in den Tagen der Schulzeit schon gestand, er wisse einen stärkeren Affekt als die Liebe, nämlich das Interesse (VI, 95). Wie ein kalter Zug weht dieser Ausspruch aus dem Munde eines jungen Mannes uns an, und wir verstehen Zeitbloms Reaktion: "Darunter verstehst du wohl eine Liebe, der man die animalische Wärme entzogen hat?" (VI, 96) Kontaktarmut und Lieblosigkeit gehören von je zum Wesen Adrian Leverkühns; für ihn aber sind sie das Gebot des Teufels.

Liebe ist ihm nicht gestattet, sofern sie wärmt. Verständnis und Sympathie aber dürfen dem einsamen Mann entgegengebracht werden; denn er braucht sie ja nicht zu erwidern.

Der Jugendfreund und Erzähler, Serenus Zeitblom, liebt Adrian Leverkühn aufrichtig und unerschütterlich, ohne je Gegenliebe zu erhalten oder auch nur zu erwarten. Diese Liebe, zusammen mit seiner humanistisch filtrierten Erzählweise befähigen ihn, auch im Leser trotz des grauenhaften, dämoniegeladenen Geschehens ein Gefühl echter

Sympathie für den unglücklich Heimgesuchten zu erwecken.

Bezeichnenderweise aber reicht selbst Zeitbloms Liebe und Treue nicht aus, wenn es gilt, dem unglücklichen Freund in seine tiefsten Abgründe zu folgen. Eine Gruppe mütterlicher Frauen ist es, die ihm am nächsten stehen darf. Denn Adrian Leverkühn, der Doktor Faustus der Moderne und gleichzeitig des Volksbuches, hat, obwohl sonst nur wenige Züge, mit Goethes Faust doch das gemeinsam, dass er Beziehungen hat zum "Reich der Mütter." Seine Wurzeln, die ins Elementar-Chthonische reichen, aus denen er die Kraft seiner Musik schöpft, begegnen sich dort mit den mütterlichen Frauen, die sich in seiner schwersten Stunde "gleichsam schützend" (VI, 665) um ihn geschart haben: Kunigunde Rosenstiel, Meta Nackedey und Jeanette Scheurl. Es sind einfache Frauen, die nur geben wollen; sie sind die stillen Helfer des Auserwählten,[10] die ihm unerreichbare Bücher zutragen, ihn während der Krankheit pflegen dürfen oder ganz einfach schützend um den Mann stehen, dessen Genie sie kaum zu ahnen vermögen und dem sie sich aus instinktiver Hingabe angeschlossen haben.

Die verständnisvollste dieser Frauen aber ist Mutter Schweigestill, die ein tieferes Verständnis für den unglücklich Heimgesuchten aufbringt als irgendeiner seiner Freunde. Wir hören über Leverkühns Zusammenbrechen am Klavier: "Frau Schweigestill, die doch entfernter gestanden, war schneller bei ihm als wir Näheren" (VI, 667). Sie steht ihm nur räumlich ferner; ihrem Wesen nach steht ihm diese Mutterfigur näher als alle Versammelten. Sie braucht nicht zu hören, um zu verstehen. Stillschweigend vermag sie Adrian Leverkühn das zu geben, was er allein braucht und haben darf: "A recht's a menschlich's Verständnis" (VI, 667).

Sie ist eine Pieta-Figur, den Kopf des Bewusstlosen in ihren Armen haltend, der erst in seiner Umnachtung den Kreis seiner Bestimmung ganz vollendet, als er aus ihren in die Arme der leiblichen Mutter zurückkehrt.

Bedeutungsvoll ist noch eine andere Frau in Adrians Leben: Frau von Tolna, die noch eine Stufe ferner steht als Mutter Schweigestill, denn sie bleibt unsichtbar. Obwohl unermüdliche Förderin seiner Kunst und obwohl auch sie ihm seltene Texte verschafft und völlig uneigennützig nur gibt, ist sie doch weder eine Mutterfigur noch eine Helferin in dem Sinne wie die soeben besprochenen Frauen. Sie ist eine Verführergestalt und steht dadurch in geheimer Verbindung zur Hetäre Esmeralda. Helferin ist Frau von Tolna nur insofern, als sie die Kunst fördert; sie hilft aber nicht dem leidenden Menschen. Wir erfahren ihre Wirkung zuerst als "von oben" kommend, "aus einer Sphäre, höher als alle Gelehrsamkeit, der Sphäre der Liebe und des Glaubens" (VI, 517). Und etwas später erfahren wir von "jener zarten, sich im Verborgenen haltenden Energie und Liebe," wodurch wieder eine Beziehung hergestellt wird zu dem zarten Schmetterling und der Dirne Esmeralda, alles Gestalten von durchsichtiger Nacktheit, die den dämmernden Laubschatten lieben (VI, 23; 660) und beinahe unsichtbar sind.

Das deutlichste Symbol ihrer Funktion aber ist der Smaragdring, den sie Adrian Leverkühn schenkt. Es ist der Emerald, den er nur während der Arbeit, zur Inspiration, trägt und dessen Inschrift und Wahrzeichen unter anderem auf die Verbindung von Gift und Liebe in Gestalt der pfeilförmigen Zunge des "geflügelt-schlangenhaften Ungeheuers" (VI, 521) deuten.[11] Die Schlange, das Symbol der Verführerin,

tritt in diesem Falle geflügelt auf und stellt die Schmetterlingsbeziehung in Leverkühns Leben her. Die Identität zwischen der Hetäre Esmeralda und Frau von Tolna bleibt undeutlich, "im Laubschatten." Gab aber die erstere dem Künstler mit ihrer Liebe und ihrem Gift die genialische Inspiration in Form der Syphilis, so setzt die andere diese Inspiration durch ihre unermüdlich Förderung seiner Kunst und durch ihre anregenden Geschenke fort. Als wahre Verführerin des Teufels legt auch Frau von Tolna Leverkühn "ein Riesenvermögen zu seinen Füssen" (VI, 523). Es besteht auch kein Zweifel, dass die "unkenntlich verschleierte Fremde" (VI, 676) an Adrian Leverkühns Grabe wieder Frau von Tolna ist.

Gemäss Leverkühns Bestimmung, vom Teufel erwählt zu sein, ist also auch seine bedeutendste Förderin eine Frau, die als <u>instrumentum diaboli</u> die schöpferische Kraft des Genies anregt und fördert und bis zu seinem Ende begleitet. Nicht in der menschlichen, sondern in der künstlerischen Sphäre ist also auch Frau von Tolna eine Helferin des Auserwählten.

Wie sehr Leverkühn auch das Wirken dieser Frau als Determination akzeptiert, wird deutlich aus der Tatsache, dass er nie versucht, das Geheimnis ihrer Unsichtbarkeit zu durchdringen (VI, 522) und dass das Anlegen des wertvollen Ringes für ihn einen "Ritus" (VI, 522) bedeutet. Und der Erzähler fragt sich ängstlich-besorgt: "Bedachte er wohl, dass der Ring das Symbol der Bindung, der Fessel, ja der Hörigkeit ist?" (VI, 522) Adrian akzeptiert die Fessel und die Hörigkeit, und zwar an denjenigen, der hinter Frau von Tolna steht, indem er den Smaragdring während seiner einsamen Arbeit anlegt.

Es soll noch kurz darauf hingewiesen werden, dass auch der Auserwählte Adrian Leverkühn Menschenopfer anerkennt, die für seine Erwähltenstellung gefordert werden. Da es Opfer sind, die der Teufel für seinen Bevorzugten verlangt, sterben diese Menschen eines grausamen Todes: Rudi Schwerdtfeger durch die Kugel einer eifersüchtigen und dem Morphium verfallenen Frau und das Kind Echo an Meningitis, die "besonders im Verein mit dem Zähneknirschen, in das der Heimgesuchte bald verfiel, einen Eindruck von Besessenheit" macht (VI, 630).

In beiden Fällen sieht nur Leverkühn Opfertode für seine Existenz. Als er sich als Rudi Schwerdtfegers Mörder bezeichnet, verlässt Helmut Institoris, der Mann der tatsächlichen Mörderin, sofort den Raum (VI, 664) und gibt damit zu erkennen, dass er zusammen mit den anderen Geladenen in Adrian Leverkühn nur einen Wahnsinnigen erkennt. Auch Echos Krankheit, die als Folge von soeben überstandenen Masern klinisch begründet wird, ist nur in Adrians Augen ein Ersatzopfer, das sich der Teufel holt. "Adrian, nein!" (VI, 633), ruft Zeitblom als Antwort auf seines Freundes Selbstbeschuldigungen, "was tust du dir an und quälst dich mit was für absurden Selbstbezichtigungen einer blinden Schickung wegen, die das liebe, vielleicht für diese Erde zu liebe Kind hätte ereilen können, wo es auch war! Sie mag uns das Herz zerreissen, soll uns aber nicht der Vernunft berauben." Im Bewusstsein seiner Schuld und Sünde, sich um der Kunst willen dem Teufel verschrieben zu haben, erkennt der dämonisch Erwählte aber auch den Tod dieses Kindes als Opfertod an. Wieder einmal handelt es sich hier um die Bezahlung einer existentiellen Schuld. Denn da Leverkühn sich vom Teufel erkoren weiss, bleibt ihm gar keine andere Wahl, als um seiner Bevorzugung willen

schuldig zu werden. Schuld aber fordert in jedem Falle Sühne; und auch Leverkühn bezahlt seine Schuld nicht nur mit seinem, sondern auch mit dem Leben anderer Menschen.

Wenn Feuerlicht behauptet: "Seine [Leverkühns] 'Verbrechen,' seine 'Morde' an Rudi und Nepo, sind nicht überzeugend und scheinen nicht für sein Werk unumgänglich zu sein,"[12] so muss dem hier widersprochen werden. Für Adrian Leverkühns Bewusstsein ist er der Mörder Rudi Schwerdtfegers und Echos. Das fast pathologische Schuldgefühl der Erwählten ist ja, wie wir schon bei Goethe feststellten, die Kehrseite ihres Erwähltenbewusstseins, und für sie selber ist das eine so feststehend wie das andere. Wie schon bei der Frage nach der Realität des Teufels betont wurde, ist es irrelevant für die Bestimmung des Erwählten, ob wir mit ihm übereinstimmen oder nicht. Entscheidend ist für ihn immer nur, dass er sein Schicksal als Erwählter und alle damit verbundenen Schuldgefühle und Opfer akzeptiert.

Zusammenfassung

Adrian Leverkühn verkörpert eine Sonderform des Auserwählten, da sein Leben nicht mehr das Balance-Kunststück einer vorbildlichen menschlichen Existenz darstellt, sondern dem Dämonischen verfallen ist. Aber selbst als Auserwählter des Teufels weist er die hervorstechenden Merkmale des Sich-Erwähltwissenden auf: Das Bewusstsein der Erwählung, welches eng verbunden ist mit einem unbeirrbaren Determinationsbewusstsein sowie mit dem Schuld- und Opferkomplex der Erwählten.

Leverkühns Leben, das in der furchtbaren Umnachtung der Gehirnparalyse endet, kann wohl dazu verleiten, in diesem Roman "einen Rückfall

und Widerruf"[13] im Thomas Mannschen Werk zu erblicken. Jedoch wird uns in diesem Auserwählten das Leben "eines deutschen Tonsetzers" erzählt, und es ist daher wichtig, dass wir zum Abschluss noch einen Blick auf Adrian Leverkühns hinterlassenes Werk werfen.

Es ist das Werk, das das Opfer dieses Lebens fordert und dieses Opfer daher auch rechtfertigen muss. Die Rechtfertigung wird nur angedeutet, aber kommt doch unzweifelhaft zum Ausdruck in dem Purgatorio-Gleichnis aus Dantes Göttlicher Komödie, das Adrian vertont und das von dem Manne erzählt, "der in der Nacht ein Licht auf seinem Rücken trägt, das ihm nicht leuchtet, aber hinter ihm den Weg der Kommenden erhellt" (VI, 217). Mit diesem Gleichnis verbindet sich der Schlusston von Adrian Leverkühns letztem und bedeutendstem Werk, Doktor Fausti Weheklag, ein langsam vergehendes hohes g eines Cellos. "Dann ist nichts mehr--Schweigen und Nacht. Aber der nachschwingend im Schweigen hängende Ton, der nicht mehr ist, dem nur die Seele noch nachlauscht, und der Ausklang der Trauer war, ist es nicht mehr, wandelt den Sinn, steht als ein Licht in der Nacht" (VI, 651).[14]

Das Werk, das den Durchbruch zum Nach-Kulturellen suchte, hinterlässt ein Licht, das dem Träger selber nicht leuchten konnte. Es lässt aber die Hoffnung zu, es könne dazu beitragen, dass die Nachwelt wieder im Lichte leben könnte.

B. DER VON GOTTES GNADE AUSGEZEICHNETE IN DEM ROMAN DER ERWÄHLTE

1. Gregor, der passiv Erwählte

Auch Gregor, der Erwählte des gleichnamigen Romans, gehört, wie der Titel des Buches eindeutig ankündigt, zu den Erwähltenfiguren Thomas Manns. Viele für die Gruppe der Auserwählten bedeutsame Züge, die wir an Joseph, an Goethe und Adrian Leverkühn hervorhoben und die sich in Vorformen bereits im Frühwerk Thomas Manns ankündigten, lassen sich auch bei dem Helden dieses Romans nachweisen, wie zum Beispiel das enorme Selbstvertrauen der Erwählten, ihre Sonderstellung unter den Mitmenschen und ihre oft ins Hochstaplerische tendierende Neigung.

Das Motiv des Auserwählten zieht sich durch das gesamte Werk Thomas Manns. Doch zeigt sich gerade in der Variationsfähigkeit eines immer wieder aufgenommenen Motivs einerseits, welch vielseitige Gestaltungskraft der Dichter besitzt und andererseits, wie sehr ihm dieses Motiv am Herzen gelegen haben muss. Es erscheint uns daher nur folgerichtig, dass das für Thomas Mann so bezwingende Motiv des Erwählten einem Altersroman seinen Namen gab. Dennoch darf uns der Titel dieses Buches nicht dazu verleiten, in diesem Roman die Auserwähltengestalt kat exochen erkennen zu wollen. Auch im Erwählten ist das vielseitig vertraute und oft abgewandelte Motiv wieder in einer neuen Variation durchgespielt worden. Gemessen an den menschlichen Hochformen Joseph und Goethe stellt aber auch Gregor, genau wie Adrian Leverkühn und Felix Krull, eine Sonderform des Auserwählten dar.

Thomas Manns Hauptquelle für seinen Roman der Gregoriuslegende war Hartmann von Aues Gregoriusepos, obwohl die Anregung zu diesem

Werk nicht von Hartmann, sondern von den Gesta Romanorum kam, wie der Dichter in der Entstehung des Doktor Faustus berichtet.

Gerhard Waldner, der in seiner Studie zu den Quellen des Erwählten[15] ausser Hartmanns Epos und dessen französischer Vorlage Vie du Pape Grégoire le Grand noch fünf weitere Nachdichtungen untersucht hat, kommt zu dem Schluss, dass Thomas Mann nur weniges aus diesen anderen Fassungen entlehnt haben könne.

Aber wie wir schon beim Josephs- und Goetheroman hervorhoben, so gibt es auch hier gelegentliche Hinweise darauf, dass Thomas Mann die Akzentverlagerung zugunsten seines Auserwähltenmotivs verschiebt.

Waldner erwähnt zum Beispiel in der spätmittelalterlichen Legendensammlung Der Heiligen Leben als Neuheit, dass Gregor in dieser Fassung die Papstwürde nur annehmen will, wenn sich der Schlüssel, den der Fischer ins Meer geworfen hatte, wiederfindet; das heisst also, wenn ein offensichtliches Wunder Gottes Willen kundtut, und dieser Gedanke steht "ganz im Gegensatz zu Thomas Mann, dessen Gregor seine Erwählung direkt als Selbstverständlichkeit annimmt."[16] Dass Thomas Manns Gregor wirklich dieses unerschütterliche Wissen um seine Erwählung besitzt, werden wir im Verlaufe unserer Analyse darzulegen versuchen. Gregor steht durch sein selbstverständliches Wissen um Gottes Gnade dem augustinischen Prädestinationsgedanken näher als irgendein anderer Erwählter und bezeugt damit, dass Thomas Manns Auffassung des Erwählten auch aus dieser geistesgeschichtlichen Quelle genährt wurde. In diesem Sinne interpretieren wir auch das folgende Zitat Waldners, das auf einen Unterschied zwischen Thomas Manns und Hartmanns Gregorius hindeutet: "Manns Gregorius steht auch nicht als kämpfender Ritter, sondern

sofort als 'Erwählter,' der aus dem Adel seiner Sünden kommt, in der Welt."[17] Wer aber "aus dem Adel seiner Sünden" kommt und sich dennoch, oder gerade darum, erwählt weiss, muss schon ein unerschütterliches Gnadenbewusstsein besitzen.[18]

Joseph hatte sich, wie wir im Vorangegangenen feststellen konnten, zu einem hervorragenden Menschen entwickelt. Er hatte sich vom Naturgöttermythos und von den Segensträgern seines Stammes dadurch entfernt, dass seine Geschichte "auf die Erde gekommen war," dass er sich durch Gottes Fügung und aus eigener Willenskraft zum Symbol eines zwar erhöhten, aber im Bereich des Möglichen liegenden Menschentums entwickeln konnte.

In Goethe war dieser Prozess dadurch gesteigert, dass er nicht nur ein allgemeines Menschentum, sondern ein Genie repräsentierte, das aber dennoch das Gleichgewicht zwischen Angeborensein und Verdienen in dem "Balance-Kunststück" seines Lebens zu verwirklichen wusste.

Diese Ausgewogenheit der Kräfte ist im Erwählten Gregorius aufgegeben worden. Seine Geschichte ist die von Sünde, Busse und Gnade; sie ist vorwiegend von Determination gekennzeichnet. Im Verhältnis zu seiner extremen Sünde und Busse ist auch Gottes Gnade extrem und überschwenglich. Gregor ist ein Erwählter in des Wortes engster Bedeutung: die Willkür einer oberen Macht, die wir zwar auch bei Joseph und Goethe betonten, ist bei Gregor zum überwiegenden Faktor seiner Erwählung geworden; bei den beiden anderen Gestalten aber ist sie weitgehend durch eine aktive, entwicklungsfähige Mitarbeit ergänzt worden. Gregor sagt von sich, "er selbst sei von Fleisches wegen seiner Würde am allerunwürdigsten und nur durch eine Erwählung, die an Willkür grenze,

zu ihr erhoben worden" (VII, 239). Auch Gregors Busse auf dem Stein trägt nicht die ethischen Züge von Goethes Entsagung. Sie lässt sich auch nicht Josephs vielseitigen Bemühungen und oft erniedrigenden Tätigkeiten vergleichen, wodurch er seiner Erwählung nachhilft. Thomas Mann betont selbst, dass er es in Kauf nehmen musste, dass die Verzwergung des Büssers zu einem blossen, unempfindlichen Naturding "zugleich eine Herabsetzung der Schwere seiner Busse bedeutete."[19] Gregors Busse besteht in einem passiven, vertrauensvollen Warten--unter den widerwärtigsten Umständen zwar--aber immerhin im passiven Warten auf Gottes Gnade. Nannten wir Adrian Leverkühn einen negativ Erwählten, so müssten wir Gregor einen passiv Erwählten nennen. Die göttliche Gnade, eine Macht, die sich menschlichem Ermessen und Einwirken entzieht, bleibt der bestimmende Faktor seiner Erwählung.

Zwar hilft auch Gregor Gottes Wahl gelegentlich aktiv nach, wie z.B. in dem Augenblick, als er sich, zum bemoosten, igelähnlichen Ding zurückgebildet, den römischen Gesandten durch seine Sprache und später durch seine Tränen als Menschenwesen zu erkennen gibt und recht klar, wenn schon "bescheidentlich" zum Ausdruck bringt, dass er einst "grammaticam, divinitatem und legem" (VII, 228) studiert habe und also wohl das Potential für einen Papst besitze. Aber diese Mithilfe Gregors ist nur ein einzelnes Glied in der Kette willkürlicher Gnadenakte, die sich gemäss der Atmosphäre einer mittelalterlichen Legende in vielfachen Wundern kundtun: in der wunderbaren Anpassungsfähigkeit an eine unwirtliche Umgebung, in der doppelten Offenbarung des blutenden Lammes in Rom, im Nimbus, der die Fischersfrau umgibt, im Wiederfinden des Schlüssels im Magen des Hechtes, und in vielem anderen.

Die Auserwählten Joseph und Goethe aber zeichnen sich gerade dadurch aus, dass ihre "Balance-Kunststücke" die Sphäre des Wirklichen nicht überschreiten, dass bei Joseph die mythologischen Verbrämungen Stück für Stück abgebaut werden und dass sich Goethes menschliche Grösse nur im Bereich der Wirklichkeit darstellt.

Es mag an dieser Stelle verwundern, dass wir Gregors ungeheure Konzentrationskraft, seine "festhaltende Hand," ausser acht lassen, wenn wir ihn einen passiv Erwählten nennen. Diese so oft hervorgehobene Eigenschaft Gregors aber dient nicht dazu, Gott in seiner willkürlichen Gnade behilflich zu sein, sondern führt gerade dazu, Gregor in immer grösserer Sündhaftigkeit zu verstricken.

Die Bilder der "festhaltenden Hand" und der Fähigkeit, sich stärker als alle Gegner zusammennehmen zu können, beziehen sich fast alle auf Gregors Rittertum, auf sein ahnungsvolles Träumen vom Ritterwesen (VII, 90), auf seine indirekte Vorbereitung darauf im Wettkampf mit den Altersgenossen der Insel St. Dunstan, insbesondere mit Flann (VII, 92; 101; 106), auf die Erzählungen von ritterlichen Heldentaten im Hause des Herrn Poitewin (VII, 123; 130), auf Gregors tatsächlibh festhaltende Hand beim Siege über Roger von Arelat (VII, 144; 149) und schliesslich auf die Hand, die seine Mutter als Gattin festhält und ihr Herzogtum verteidigt (VII, 156; 158).

Durch seine Gabe, sich über alle Massen konzentrieren zu können, so wie eine Linse ihre Strahlen in einem Brennpunkt sammelt (VII, 101), erreicht Gregor eine grosse Überlegenheit über seine Mitmenschen, welche ihm hilft, tatsächlich zum Ritter und zum Herzog aufzusteigen. Die Konzentrationsgabe aber ist ein Attribut seines Hochmuts, und

bezeichnenderweise verliert er diese Gabe, als sein Glück sich als seine grösste Sünde erwiesen hat und er seine wahre Busse auf dem Stein antreten will.

Als die Fischersfrau ihn am Morgen weckt, damit ihr argwöhnischer Mann den Bettler zu seinem Stein bringen kann, muss sie ihm Strickleiter und Beineisen aufdrängen. Der Fischer hatte es nicht für nötig gehalten, diese Dinge ohne den Bettler, der ihrer bedurfte, mitzunehmen. Gregor aber konzentriert sich hier nicht auf das Notwendige, wenn es ihm um seine Busse wirklich ernst ist. Bedeutsam ist auch das Vergessen seiner Lebenstafel, die er, solange das Glück ihm hold war, wie seinen Augapfel hütete, da sie ihm von seiner zwar sündigen, aber hohen Geburt berichtete. Als einzigen Besitz wollte er sie mit auf die Bussfahrt nehmen. Durch das Vergessen aber wird deutlich, dass dieses Hochmutssymbol zu echter Reue und Busse ungeeignet ist. Auf dem Stein ist der Sünder einzig Gottes Gnade anheimgegeben (VII, 190); hier gilt keine Konzentration und kein Hochmut mehr, nur noch das Gefühl "wärmender Ahnung von Gnade" (VII, 193). Gregor selbst erkennt die Beziehung zwischen seiner Konzentrationskraft und seiner Sünde; er bekennt den beiden Römern: "Meiner Sündhaftigkeit war es gegeben, mich in jedem Kampf über das übliche Mass zusammenzunehmen" (VII, 229).

Wir kennen ähnliche Arten der Konzentration schon von den anderen Auserwählten und werden sie bei Felix Krull noch verstärkt treffen. Aber bei Joseph, Goethe und Leverkühn kam zu dieser herausfordernden, hochmütigen Art als echte Mithilfe ihrer Erwählung stets eine wahre ethische Leistung hinzu.

Auch Joseph hat aus Hochmut in die Grube kommen müssen und wollen,

weil seine Seele in ihren untersten Tiefen Gott die Gelegenheit hat bieten wollen, ihn zu erhöhen. Aber während Joseph aus seinen verschiedenen "Höllenfahrten" lernte und daran reifte, besteigt Gregor nach siebzehn Jahren vorübergehender Wandlung seltsam unverändert den päpstlichen Thron, wo er wieder mit "festhaltender Hand" (VII, 238) waltet und regiert.

2. Mangelnde Rechtfertigung der Erwählung durch das Werk

Hauptsächlich aber unterscheidet sich das Menschentum der beiden Auserwählten Joseph und Goethe von dem Gregors durch das Werk, das sie in den Dienst der Menschheit stellen und das Entsagung und Opfer, Verkümmerung und Schmerzen rechtfertigt.

Betrachten wir Gregors Erwählung unter dem Aspekt der Rechtfertigung durch das Werk, so fällt auf, dass er seine Tätigkeit als Herzog wie auch als Papst aus selbstsüchtigen Beweggründen ausübt.

> War er nicht etwa gar ein so grosser Papst geworden, damit sein Ruhm überall hin und also auch zu ihr [Sibylla] dringe? Jedenfalls war er ja auch ein so guter Herzog gewesen, weil er's um ihretwillen, die er betrog, so sehr nötig hatte. Man muss es nur nötiger haben als andere, dann macht man sich bei der Menschheit einen Namen. (VII, 246)

Gregor musste Papst werden, um sein dreifaches Ich, Vater, Mutter und sich selbst, aus dem Fegefeuer erlösen zu können. Die Dreiheit dieser Personen verkörpert in ihrer eingrenzenden Ebenbürtigkeit und "in allzu gerader Linie" (VII, 44) eine egozentrische, narzistische Einheit,[20] um deretwillen Gregor der Papst sein musste, der lieber lösen als binden wollte (VII, 239); ja, der es verstand, selbst "die Gottheit zur Gnade anzuhalten in Fällen, wo sie schwerlich von sich aus

darauf verfallen wäre" (VII, 239), weil er in der Freisprechung des Kaisers Trajan einen Präzedenzfall schaffen musste für die Erlösung der drei sündigen, ihn selbst betreffenden Seelen; denn die Fürbitte für die Eltern ist ja zugleich auch eine Fürbitte für seine eigene, durch den Inzest der Eltern bedrohte Seele.

Dieses Ziel hat Gregor stets klar vor Augen; sowohl am ersten Tage auf dem kahlen Felsen, als uns der Erzähler berichtet, Gregor "betete für seine armen, reizenden Eltern . . . und auch für sich selbst" (VII, 190), als auch noch an seinem letzten Tage, siebzehn Jahre später, als ihm der wiedergefundene Schlüssel, hier als Symbol Petri, überreicht wird und er ausruft: "Holde Eltern, ich will euch lösen" (VII, 229).

Die Auserwählten Joseph und Goethe aber sorgen nicht nur für sich und die Ihren. Joseph wird ein "Volkswirt" genannt, der Ernährer und Lebenserhalter allen Volkes; er steigt durch Erwählung und durch Tatkraft zu höchstem Mittlertum auf. Goethe ist ein Ernährer und Mittler im Geistigen; sein Werk wirkt fort über Zeit und Raum. Geben und Nehmen hält sich die Waage bei diesen schwer errungenen, auserwählten Existenzen.

Gregors Tätigkeit als "sehr grosser Papst" aber ist eine Parodie dieses Amtes. Der Erzähler Clemens beschreibt zunächst Gregors kirchen- und machtpolitische Tätigkeiten. Er berichtet mit solch einer Begeisterung von Gregors Kirchenbauten und Verteidigungsanlagen, dass er sich plötzlich selber tadeln muss: "Da künde ich von seiner Stärke, und doch war nicht sie es, aus der vor allem sein Ruhm erblühte, sondern seine Milde und Demut" (VII, 239). Worin aber bestand diese Milde und

Demut? Darin, dass Papst Gregor die Überstrenge der afrikanischen Donatisten verdammte, die "das priesterliche Amt nur in Händen von unbefleckter Reinheit für wirksam erachten wollten" (VII, 239); darin, dass er, wie schon erwähnt, Gott dazu anhielt, einen heidnischen Kaiser aus der Hölle zu lösen; darin, dass er Nachsicht übte, wo immer er konnte und soweit sein Amt "seine verwegene Art" (VII, 239) nur irgend zuliess. Und dieses alles, da er und seine Eltern diese Nachsicht selber so dringend nötig hatten. "Man muss es nur nötiger haben als andere, dann macht man sich bei der Menschheit einen Namen" (VII, 246).

Gregors Verhalten bleibt vorwiegend egozentrisch, sei es als Novize im Kloster "Not Gottes," sei es als Ritter oder Herzog, ja selbst als Büsser und Papst. Wir müssen mit Fürstenheim übereinstimmen, der von Gregors Busswilligkeit behauptet: "His renunciation of the world, if we read it rightly, is another piece of acting just as the fisherman suspects" und ebenfalls: "Instead of accepting the situation with Christian resignation and humility he rather glories in it."[21] Gregor bleibt befangen in seinem eigenen Ich und zeigt keine Entwicklung zu einem verantwortlichen Menschentum.

Daher stimmen wir auch nicht mit Peter Szondi überein, der die Enwicklung der drei Ausnahmegestalten Joseph, Goethe und Gregor als gleichlaufend betrachtet und schreibt:

> Diese selbstsüchtige Beziehung zur Welt kann aber--so lautet des späten Thomas Mann Glaubenssatz, der die Themenwahl seiner Werke bestimmt--in eine selbstlos-wohltätige übergehen: dem die Personenliebe nur als die Liebe zur eigenen Person gegeben, also verwehrt ist, vermag seine Schuld zu büssen, indem er die über ihn verhängte Liebelosigkeit zur Menschheitsliebe übersteigt, zum "Dichter der Menschheit," zu ihrem "Ernährer," zu ihrem "sehr grossen Papste" wird.[22]

Wir dagegen meinen, dass Gregor seine Liebe zur eigenen Person nicht zur Menschheitsliebe transzendiert, nicht einmal als Papst, und dass seiner willkürlichen Erwählung und der überschwenglichen Gnade Gottes auf Seiten Gregors keine persönliche Entwicklung zu einem höheren Menschentum entspricht; er daher ein passiv Erwählter bleibt.

3. Sünde, Busse und Gnade

Als Gregor nach den ersten siebzehn Jahren seines Inseldaseins auf der Fahrt nach sich selbst (VII, 109) in die Welt hinaustritt, ist aus dem gelehrigen Klosterschüler ein Tölpel und ein "Fant" (VII, 255) geworden.

Das Wissen um seine sündige Geburt drückt ihn nicht so sehr nieder, als dass es den ohnehin von Natur aus Hochmütigen in seinem Selbstgefühl noch bestärkt. Denn, "wo Makel ist, da ist Adel" (VII, 105), sagt er sich. Und der Erzähler Clemens erläutert: "Natürlich ist es monströs und eine schwere Sündenlast, als Geschwisterkind geboren zu sein. Da es aber nicht körperlich weh tut, so ist das Bewusstsein davon leicht in den Hintergrund zu drängen durch Glücksgaben, die einem bei der Entdeckung in den Schoss fallen" (VII, 115).

Die Entdeckung, in Sünden geboren zu sein und seine Eltern suchen und ihnen verzeihen zu müssen, ist für Gregor ein Vorwand, seinem Hang nach Geltung und Abenteuerlust nachgehen zu dürfen. Wie alle Auserwählten, so muss auch Gregor sich regen, um sich selbst zu Fall zu bringen und damit der göttlichen Gnade die Möglichkeit zu bieten, sich an dem Bevorzugten zu bewähren.

Hier beweist Gregor auch die schon von anderen Auserwählten bekannten, hochstaplerischen Züge. Er ist "innerlich wohlvorbereitet"

(VII, 110) zur Ritterschaft; zwar nicht "leiblich" aber "geistig" meistert er sie, ohne ihre Kunst erlernt zu haben und verfällt bei seiner Schilderung dem Abt gegenüber vor Freude am eigenen Rollenspiel ins Reimen (VII, 110), das uns schon von Joseph her bekannt ist als ein Zeichen dafür, dass er sich etwas vormacht und nicht realistisch handelt.

Die Fähigkeit, eine Rolle bis zur Vollkommenheit spielen zu können, ermöglicht es dann auch dem "Hochstapler" Gregor später, die eingebildeten Heldentaten tatsächlich ausführen zu können. Wie Joseph, so nimmt auch Gregor im voraus Kredit auf für Taten, die er erst später verwirklichen kann.

Wenn auch für uns nicht ganz überzeugend, so akzeptiert Gregor doch immerhin seine ererbte Schuld, die ihm durch die Sünde seiner Eltern als Schicksal auferlegt ist, während er völlig blind ist gegen seine subjektive, an seinen Mitmenschen begangene Schuld.

Als er in einem seeuntüchtigen Boot auf ritterliche Irr- und Bussfahrt auszieht, heisst es: "Dass seine Schiffsleute, schlecht und recht geboren wie sie waren, gar nichts hatten, wofür zu büssen ihnen angelegen sein konnte, darüber dachte er gleichmütig hinweg, da er in sich den Helden einer Geschichte, in jenen aber nur gleichgültiges Beiwerk sah" (VII, 117).

Hatten die anderen Erwählten schwer darunter gelitten, dass zum Zwecke ihrer Erhöhung Menschenopfer gefordert wurden, die, wie wir bei Joseph, Goethe und Adrian Leverkühn feststellten, oft nur ihrem eigenen, überempfindlichen Schuldbewusstsein als Opfer erschienen, so hat Gregor durchaus keinen Sinn für die Opfer, die tatsächlich für ihn gebracht

werden, wie zwei weitere Zitate belegen mögen.

Als sich die belagerte Stadt Bruges gegen die Landung von Gregors Schiff wehrt, berichtet uns Clemens, der Chronist: "Ihr Boot war feurig angekohlt, und zweie der Mannschaft hatten von Würfen blutige Köpfe. Doch waren sie ja nur Nebenpersonen" (VII, 119). Und wie um Gregors Gleichgültigkeit gegen seine notwendigen Helfer noch zu unterstreichen, benutzt der Erzähler dieselben Worte leitmotivisch noch einmal, als sich nach dem Zweikampf mit Roger von Arelat die Stadttore hinter Gregor und seinem Besiegten geschlossen hatten: "Nicht wenige städtische Streiter waren leider ausgesperrt, die wurden wohl erschlagen. Aber sie waren ja nur Nebenpersonen" (VII, 146). Obgleich Clemens diese Worte spricht, dürfen wir wohl annehmen, dass er sie im Sinne seines Helden spricht.

Wenn Gregor auch an der ihm auferlegten Sünde seiner Geburt nicht allzu schwer leiden mag, so bedrückt ihn die Schuld seines eigenen Inzestvergehens, teils bewusst, teils unbewusst begangen, doch schwer und veranlasst ihn zu der extremen Busse auf dem Stein und dazu, seiner Mutter die äusserste Demütigung und Erniedrigung aufzuerlegen. Die Tatsache hingegen, dass er gleichgültig ist gegen das Schicksal seiner Kampfgenossen, die er durch eigene Handlungen in Lebensgefahr oder in den Tod trieb, beweist, wie sehr Gregor sich selbst trotz oder gerade wegen seiner Sündhaftigkeit als Erwählten betrachtet, was für ihn soviel heisst: wie ein zur Gnade Bestimmter. Es beweist aber auch, wie wenig er sich selber verantwortlich fühlt. Gott hatte ihn zum Sünder erwählt wie zum Papst (VII, 226). Sünde, Busse und Gnade nimmt dieser Erwählte passiv und fraglos hin.

Dadurch, dass Gregor nur eine schicksalhafte Schuld erkennt, büsst er auch nur passiv--er vegetiert siebzehn Jahre lang in einem untermenschlichen Zustand und zeigt fast keine Entwicklung. Denn selbst nach seinem zweiten siebzehnjährigen Inseldasein auf dem kahlen Felsen hat er sich trotz der vorübergehenden Verwandlung ins Animalische, trotz der fürchterlichen Einsamkeit und Entblössung nicht wesentlich geändert. Wieder kennt er ohne Vorbereitung seine neue Rolle. Seine erste Handlung ist sogleich die päpstliche Absolution, die er der Fischersfrau erteilt. Erst zum Schluss des Romans zeigt Gregor Ansätze, die eine Entwicklungsmöglichkeit zu einem selbstverantwortlichen Menschen bieten könnten. Während der Erkennungsszene mit Sibylla gesteht er ihr: "Das Mass der Sündhaftigkeit ist strittig vor Gott, umso mehr, als dein Kind dort, wo die Seele keine Faxen macht, ebenfalls recht gut wusste, dass es seine Mutter war, die er liebte" (VII, 255). Hier bekennt der von Gottes Gnaden Erwählte erstmalig eine subjektive, wenn auch in den Tiefen der Seele verborgene Schuld.

Die Wurzel seiner existentiellen Schuld aber liegt tiefer als das Inzestvergehen, dessen er sich selbst anklagt; sie liegt, wie bei den anderen Auserwählten, im Hochmut und in der extremen Eigenliebe. "Alle Sünde kommt aus jener christlichen Ursünde der Hoffart, der ur-menschlichen Selbstüberhebung," schreibt Erich Kahler in seinem Essay über die Erwählten Gregorius und Krull.[23] Bei Gregor ist die Hoffart schon bei den Eltern vorgebildet, die nur sich selbst für ebenbürtig erachteten. Die übertriebene Vorliebe für das Eigene hebt, wie Szondi richtig festgestellt hat, das Wesen des Menschen, das auf Spannung und Polarität beruht, selber auf. "Notwendig liebt er [dieser Mensch] nur

das Vollkommene, ihm Ebenbürtige, sich selber--und wird so sündig."[24] Da Gregor, wie wir im zweiten Abschnitt dieses Kapitels darzulegen versuchten, diese Eigenliebe in Form von Selbstfürsorge auch als Papst nie aufgegeben hat, so hätte ihm wohl selbst seine extreme Busse auf dem Stein keine Erlösung bringen können. Allein das Wunder göttlicher Gnade, vom Sünder erahnt (VII, 193) und erharrt, brachte die Erlösung.

Der Sünder Gregor stellt damit das Gegenstück dar zum Sünder Adrian Leverkühn. Leverkühn, der moderne Künstler, der sich nicht mehr eingeschlossen weiss in ein christliches Weltbild, kann sich der göttlichen Gnade auch bei tiefster Reue nicht mehr sicher sein. Er fürchtet, dass gerade sein Spekulieren auf die Möglichkeit der Gnade und Verzeihung ihm für immer den Weg zum Heil versperrt hat. Einzig sein Werk, das er sich in unermüdlichem Fleiss und Kampfe abgerungen, mag, so möchte er wohl hoffen, für ihn sprechen: erwarten aber kann er es nicht. Selbst Frau Schweigestill, die durchaus keine spekulative Natur ist, sondern im Gegenteil für Welt und Menschen ein intuitives Verständnis besitzt, wie schon ihr Name, "schweige still," andeuten will, kann nicht mehr an Gnade glauben als Leverkühn selbst. "Viel hat er von der ewigen Gnaden g'redt, der arme Mann, und i weiss net, ob die langt," sagt sie (VI, 667).

Gregor aber zweifelt keinen Augenblick an der Gnade, die ihm widerfahren wird. Vielleicht bedarf er darum nicht so dringend eines Werkes, das für ihn sprechen könnte. Schon im Kloster "Not Gottes" entnahm er es den Büchern, "dass Er wahre Reue als Busse annimmt für alle Sünden" (VII, 179). Reue, die auch Adrian Leverkühn bekennt, genügt nicht mehr für den allzu bewusst analysierenden und rationali-

sierenden Gegenwartsmenschen. Der Gregorius des christlichen Mittelalters aber, obwohl auch ein Erwählter und damit Isolierter, kann sich, wenn schon unter den Menschen kein Platz für ihn ist, dennoch eingeschlossen fühlen in den Kosmos allen Seins, den Gottes Gnade umschliesst. "Denn an sich selbst mag der Mensch verzweifeln, nicht aber an Gott und seiner Gnadenfülle" (VII, 179), so tröstet er die Mutter-Gattin und sich selbst. Gregor erfährt daher auch nicht jene letzte, eisige Isoliertheit Leverkühns, das Grauen der Hoffnungslosigkeit, und Thomas Mann durfte mit Recht behaupten, dass sein Erwählter, obwohl "ein Spätwerk in jedem Sinne"[25] und obwohl es "die Legende parodistisch belächelt," dennoch "mit reinem Ernst ihren religiösen Kern, ihr Christentum, die Idee von Sünde und Gnade bewahrt."[26]

C. PARODIE DES AUSERWÄHLTEN IN DEM ROMAN *DIE BEKENNTNISSE DES HOCHSTAPLERS FELIX KRULL*

1. Felix Krull, der auf Grund seiner inneren Einstellung Auserwählte

"Ist es denn nicht . . . sehr schwer, zwischen natürlichem und moralischem Verdienst strikt zu unterscheiden?" (VII, 330) so fragt sich Felix Krull und fährt in seiner Meditation über die eigenen Vorzüge fort:

> Sollte ich wirklich an der Ausbildung dieser Vorzüge so ganz unbeteiligt gewesen sein? Oder versichert mich nicht vielmehr ein untrügliches Gefühl, dass sie bis zu einem bedeutenden Grade mein eigen Werk sind und dass ganz leicht meine Stimme gemein, mein Auge stumpf, meine Beine krumm hätten ausfallen können, wenn meine Seele nachlässiger gewesen wäre? (VII, 330)

Aus diesen Worten spricht die uns schon bekannte überbetonte Selbstsicherheit der Auserwählten; ihr untrügliches Bewusstsein, "aus feinerem Holz geschnitzt" zu sein (vgl. VII, 83; 94; 273; 299; 339; 578) als ihre Mitmenschen, woraus sie dann implizite oder ausgesprochen eine gewisse moralische Berechtigung ableiten, sich über ihre Mitmenschen zu erheben oder sie zu verdrängen. Wir kennen diese Selbstsicherheit von allen Auserwählten und wissen, dass sie alle überzeugt sind, ihre blendenden Vorzüge durch irgendeine unbestimmbare seelische Mitarbeit verdient zu haben und darum auch meistens tatkräftig an ihrer Weiterverwirklichung mitarbeiten. Frank D. Hirschbach formuliert diese Eigenschaften in seinem Essay "Götterlieblinge und Hochstapler" folgendermassen: "Um zu der festen Überzeugung zu gelangen, dass man eine bedeutende Rolle in Gottes Plänen zu spielen hat, gehört ein tüchtiger Schuss Selbstbewusstsein, zu ihrer Ausführung ein gehöriges Mass von

Skrupellosigkeit."[27]

Der siebzehnjährige Joseph fand es selbstverständlich, dass Vater und Brüder sich einmal vor ihm neigen würden; der junge Goethe in Wetzlar übertraf und verdrängte nach Lottes Aussagen seine arbeitsamen, korrekten Kollegen trotz--oder gerade wegen--seiner Faulheit und fand das selber ganz in Ordnung; Adrian Leverkühn überflügelte mit Leichtigkeit seine Mitschüler am Gymnasium von Kaisersaschern und erregte den Ärger seiner Lehrer gerade durch die Selbstverständlichkeit und Geringschätzung, mit der er alles lernte, und vom jungen Gregor hiess es: "Kann man stolz sein ganz einfach auf sich selbst, wie man da geht und steht, Talente gar nicht angesehen, und somit die Gelehrsamkeit als ein Ding für Leute betrachten, die sie brauchen, um auch was zu sein?" (VII, 87)

In die Reihe dieser Selbstüberzeugten stellt sich auch Felix Krull und gehört ohne Frage zu den auserwählten Figuren im Schaffen Thomas Manns, zumal ausser dieser grundlegenden Eigenschaft des übertriebenen Selbstbewusstseins bei Krull andere bezeichnende Merkmale der Erwählten hinzukommen, wie z.B. seine Konzentrationskraft, sein Entschluss, um der Erwählung willen einsam zu sein, und sogar ein Gefühl dafür, dass er durch seine blosse Existenz an anderen schuldig wird, wenn auch dieses letzte Merkmal durchaus nicht so ausgeprägt ist wie etwa bei Joseph, Goethe und Leverkühn.

Wieder einmal ist das Motiv des Erwählten hier in einer anderen Tonart durchgespielt worden. Wohl zeigten auch die anderen Auserwählten hochstaplerische Züge; sie wurden aber durch wertvolle Merkmale nicht nur überdeckt, sondern vielfach durch wahre ethische Leistungen aufge-

wogen und im Laufe der Entwicklung weitgehend fallengelassen. Selbst Gregor, den wir als einen passiv Erwählten charakterisierten, zeigt sich wahrer Demut und Reue fähig, Eigenschaften, die bei Felix Krull undenkbar wären.

Dadurch dass alle Auserwählten in der Jugend schon eine sichere Vorahnung ihrer zukünftigen Ausnahmestellung besitzen, müssen sie notgedrungen von ihrer Umwelt als jugendliche Hochstapler angesehen werden; denn das unbedingte Bewusstsein ihres eigenen Wertes besitzen nur sie; die Umwelt kann nur staunen und verblüfft sein.

Altenberg meint von den hochstaplerischen Erwählten Thomas Manns: "Wir erinnern uns, an Joseph, an Grigorss, ja in letzter Verfeinerung auch an seinem Goethe und Leverkühn hochstaplerischen Zügen begegnet zu sein: den verfrühten Vorgriffen auf künftigen Kredit, den Antizipationen der kommenden, vorausgefühlten Grösse."[28]

Hatten aber die von Altenberg genannten Erwählten verfrühte Vorgriffe auf zukünftigen Kredit genommen, so wurde immerhin im Verlaufe ihres Lebens dieser Kredit auf mancherlei Weise gedeckt: durch menschliche Leistung und Grösse bei Joseph und Goethe, durch das Werk des Komponisten bei Adrian Leverkühn oder durch Gottes Gnade bei Gregor.

Die Kreditüberschreitungen des Hochstaplers Felix Krull aber werden nie gedeckt; darum stellt er eine Parodie des Auserwähltenmotivs dar: er zeigt alle Merkmale des Erwählten--ohne erwählt zu sein. Er besitzt die Formen der Auserwählten, ohne ihre Substanz zu teilen.

Man könnte unserer Behauptung entgegenhalten, dass es sich bei dem vorliegenden Roman um ein Fragment handelt, dass auch alle anderen Auserwählten gerade in ihrer Jugend hochstaplerische Züge zeigten und

wir es im Falle Felix Krulls ausschliesslich mit einem jungen Menschen zu tun haben und dass, da Thomas Mann keinerlei Anhaltspunkte für die Fortsetzung des Romans hinterlassen hat, niemand wissen könne, wie sich dieser jugendliche Hochstapler noch hätte entwickeln können.

Diese Vorwürfe können eindeutig widerlegt werden:

Erstens kündigt schon der Titel die Geschichte eines Hochstaplers an, womit das bei den anderen Auserwählten latente Motiv ausdrücklich in den Vordergrund gerückt und thematisch wird. Ein Hochstapler als Auserwählter aber ist nur als Parodie denkbar.

Zweitens wird der Roman, der als fiktive Autobiographie geschrieben ist, von dem alten, bereits müden Zuchthäusler Felix Krull erzählt. Es ist also der alte Krull, der die in seinem langen Leben gewonnenen Überzeugungen des Hochstaplertums vor uns ausbreitet, der über die Frage reflektiert, ob man überhaupt zwischen natürlichem und moralischem Verdienst strikt unterscheiden könne, der uns glauben machen will, dass die Umstände für "glücklichere Naturen eine gewisse Biegsamkeit besitzen, die nicht ausschliesslich auf Gewöhnung beruht" (VII, 398), und der es entschieden zurückweist, dass der Leser in seinem, nämlich Felix Krulls Falle einen Diebstahl einen Diebstahl (VII, 309) und Zuhälterei Zuhälterei nenne (VII, 383). Der alte Autobiograph zeigt damit durchaus keine Entwicklung an, die ihn seit seiner Jugend zu einem wahren Auserwählten hätte reifen lassen. Er erlebt noch einmal mit Stolz und Freude die Hochstapeleien des jungen Mannes von einst, der durch seine Liebenswürdigkeit und seinen Charme alle Welt für sich einnahm, wie er noch im Alter mit derselben Liebenswürdigkeit uns, die Leser, für sich gewinnt. Wir stimmen darin mit Altenberg überein, der

schreibt: "Da er die Memoiren, die wir lesen, nach der Verbüssung dieser Zuchthausstrafe schreibt, muss diese 'Pause' seiner Tätigkeit durchaus ohne Wirkung auf ihn geblieben sein."[29]

Drittens aber zeigt der Roman nirgendwo Ansätze zu einer Rechtfertigung von Krulls übertriebenem Selbstbewusstsein, weder durch in ihm selbst ruhende Qualitäten, noch durch Auszeichnungen einer transzendenten Macht. Seine Vorzüge liegen lediglich im Formalen, in seiner hübschen Erscheinung und seiner Sprachgeläufigkeit, seinem Witz und der Gerissenheit, die er gerissenerweise so sehr bestreitet (VII, 518), und vor allem in seiner enormen Verwandlungs- und Anpassungsfähigkeit. Dagegen weist er fast keine persönlichen und charakterlichen Vorzüge auf, wenn man von einer gewissen Empfänglichkeit absieht für die Leiden, die er z.B. dem Lord Kilmarnock oder der jungen Eleanor Twentyman zugefügt hatte.

Auch seine Grosszügigkeit gegenüber dem Kollegen Stanko, als er ihm nicht den wahren, sondern den von Stanko angesetzten höheren Anteil am Juwelenverkauf aushändigt, ist ebensowenig einer Charakterstärke zuzuschreiben wie die Übergabe seines Bankkontos an den Marquis Venosta beim Tausch ihrer Rollen. Im ersten Falle diktiert seine Eitelkeit die so grosszügig wirkende Handlung und im zweiten die praktische Erwägung, dass ohne den finanziellen Zuschuss von seiner Seite der ihm so erwünschte Verwandlungstrick nicht durchführbar wäre, da der in Paris zurückbleibende Marquis ja von etwas leben muss.

Und schliesslich liegt selbst in der Tatsache, dass ein Hochstapler seine Bekenntnisse schreibt und sie trotz anfänglicher Zweifel einem Leserpublikum vorlegen will, eine Hochstapelei; denn er misst sei-

nem Leben damit eine Bedeutung zu, die ihm von Rechts wegen gar nicht zukommt.

Dieser letzte Roman Thomas Manns aber ist nicht nur eine Parodie des Auserwähltenmotivs, sondern er parodiert ebensosehr die literarische Form der Autobiographie,[30] wie er die bürgerliche Gesellschaft der Jahrhundertwende parodiert; die Aristokratie ebenso wie den weltfremden Gelehrten und den blasierten Monarchen.

Parodie, die nach Thomas Mann die auflösende, zersetzende Form einer Spätzeit kennzeichnet,[31] muss dem Dichter ebenfalls besonders geeignet erschienen sein für eine letzte Form des Auserwähltenmotivs in einem dichterischen Gesamtwerk, das dieses Motiv in so vielen Variationen durchgespielt hatte.

2. Typische Merkmale des Auserwählten beim Hochstapler Felix Krull

a. Konzentrationsfähigkeit

Im folgenden sollen die den Typ des Auserwählten kennzeichnenden Merkmale bei Felix Krull eingehender untersucht werden, wobei die Tatsache, dass den so markanten Merkmalen kein substantielles Gegengewicht entspricht, als parodistischer Hintergrund im Auge behalten werden soll.

Ausser der grundlegenden Charakteristik der überhöhten Selbsteinschätzung, die Krull mit allen Auserwählten teilt, hilft auch er auf mancherlei Weise seiner "natürlichen Veranlagung" nach, z.B. durch eine äusserst disziplinierte Konzentrationskraft. "Erstens war ich auf eine grillenhafte Manier verfallen, die menschliche Willenskraft, diese geheimnisvolle und oft fast übernatürlicher Wirkungen fähige Macht, an

mir zu üben und zu studieren" (VII, 274), so erzählt er uns und gibt als Beispiel solcher übernatürlichen Willenskraft die Tatsache an, dass er es fertigbrachte, auf Befehl seine Pupillen zusammenzuziehen oder zu erweitern. Hiermit beginnt sein Training, unwillkürliche Körperbewegungen willkürlich zu kontrollieren, was ihn stufenweise zum Simulieren von Krankheiten befähigt, deren Symptome ihn zunächst von der Schule und später vom Heeresdienst befreien.

Wir hoben schon bei Gregor dessen bedeutende Konzentrationskraft hervor, die wir zu seiner Sündhaftigkeit in Beziehung setzten (vgl. S. 205). Krulls in der Tat ausserordentliche Konzentrationsfähigkeit, die er "als eine sittliche Leistung von hohem Range" (VII, 299) verstanden wissen will, stellt eine Parodie einer sittlichen Leistung dar. Sie ist genau das Mittel der Skrupellosigkeit, von der Hirschbach spricht (vgl. S. 216), die es dem Hochstapler ermöglicht, seine ehrgeizigen, egozentrischen Ziele zu erzwingen. Eine höchst disziplinierte Selbstkontrolle aber, deren Ziel Betrug und Hintergehung ist, kann nicht als sittliche Leistung gelten; mag sie auch noch so sehr zur Bewunderung auffordern.

Es gehört zur unerschöpflichen Kunst Thomas Manns, ein Motiv wie das des Auserwählten von so vielen verschiedenen Seiten beleuchten zu können, dass er dabei die einmal für gültig erklärten Werte, wie in diesem Fall den Wert der Willensfreiheit, wieder in Frage stellen oder gar in sein Gegenteil verkehren kann. In keinem seiner Romane aber hat er die Vertauschbarkeit aller Perspektiven, das Verwirrende "zart Schwebende [der] Existenz" (VII, 584) mit so viel Liebenswürdigkeit und gekonnter Leichtigkeit vorgeführt wie im Felix Krull. Hier

ist alles verführerische Oberfläche, wie sein Held selber; und doch liegt unter der scheinbar so leichten Spielerei wieder einmal die tiefernste Frage anch dem Rätselwesen Mensch, das immer wieder das eigentliche Studium der Menschheit ist.[32] Darum darf auch Felix Krull mit vollem Recht von sich behaupten:

Ich bin gar nicht gewohnt, das Leben als einen Spass aufzufassen, lieber Marquis. Leichtigkeit ist nicht meine Sache, gerade im Spass nicht; denn es gibt Spässe, die sehr ernst genommen werden wollen, oder es ist nichts damit. Ein guter Spass kommt nur zustande, wenn man all seinen Ernst an ihn setzt. (VII, 516-517)

Dass Krull dieses Wort selbst beherzigt, beweist er mit seiner Konzentrationsfähigkeit.

b. <u>Einsamkeit</u>

Alle Auserwählten Thomas Manns waren einsame Menschen, nicht nur die hier eingehend untersuchten, sondern auch Thomas und Hanno Buddenbrook, Tonio Kröger, Gustav Aschenbach, Hans Castorp und viele andere. Empfanden aber die meisten der frühen Gestalten ihre Einsamkeit als eine schwere Last, so erkannten die der mittleren und späteren Schaffensperiode in der Einsamkeit gerade ein Zeichen ihrer Erwählung, um deretwillen sie ihre Isolierung bejahen mussten.

Auch Krull erlebt seine Einsamkeit bewusst und freiwillig; ja, er hält sich darauf sogar etwas zugute und spricht von "einem Dasein gefühlvoller Einsamkeit im Strudel der Welt" (VII, 372). Die Qual der Einsamkeit, die Adrian Leverkühn um seines Werkes willen auf sich nimmt, oder auch die trostlose, wenngleich erwartungsvolle Einsamkeit Gregorius auf dem Stein, kann Felix Krull nicht nachempfinden, denn für ihn ist Einsamkeit Naturbedürfnis und nicht das Opfer der Entsagung

wie etwa bei Goethe und Leverkühn. Felix Krulls Natur verlangt geradezu nach Einsamkeit, da er sich nur so dem Gemeinen, das ihn allzusehr mit der Wirklichkeit in Berührung bringen würde, entziehen kann. Und alles kann dieser Schelm besser ertragen als die Wirklichkeit. Das erkennt er selber sehr klar: "Denn eine innere Stimme hatte mir früh verkündigt, dass Anschluss, Freundschaft und wärmende Gemeinschaft mein Teil nicht seien, sondern dass ich allein, auf mich selbst gestellt und streng verschlossen meinen besonderen Weg zu machen unnachsichtig gehalten sei" (VII, 372), und er fährt richtig erkennend fort, dass er fürchten müsste, irgendwelchem Geheimnis seiner Natur zu nahe zu treten und dabei seinen Lebenssaft zu verdünnen, wenn er seine Einsamkeit aufgäbe. Einsamkeit bedeutet hier also nicht schwer errungene Entsagung, sondern willkommene Zuflucht. In der Absonderung kann sich Felix Krulls Scheinexistenz besser entfalten als in allzu nahem Kontakt mit anderen Menschen, d.h. letzten Endes mit der Realität. Wer an niemanden gebunden ist, ist niemandem Rechenschaft schuldig; und das eben braucht der Hochstapler.

Auf dieser Basis beruht auch sein Verhältnis zu den Frauen. Obgleich er ein Liebeskünstler ist und "der Typ, der mehr geliebt wird, als dass er selber liebte" (VII, 505), so muss er doch in allen Frauen eine mögliche Falle vermuten und daher jede Bindung vermeiden.

Victor Lange erkennt in der Einsamkeit die Grundproblematik Felix Krulls, und das mag sie sehr wohl sein, da sie bei ihm "eine recht fragwürdige und jedenfalls abstrakte Beziehung zur menschlich-geselligen Substanz" bedingt.[33] Lange weist nach, dass sich Krull von den menschlich-geselligen Beziehungen abwendet und sich stattdessen

"mit der Welt nur insofern auseinandersetzt, oder auseinandersetzen kann, als sie dinglich ist."[34] Er zeigt auf, dass sich alles, was geschieht, in Räumen abspielt, und dass selbst da, wo die Handlung anscheinend in natürlicher Umgebung abläuft, diese nur "den theatralischen Charakter des Hintergrundes"[35] einnimmt. Lange betont die Bedeutung der Dinge in Krulls Existenz, indem er überzeugend sagt: "Denn nicht so sehr der Träger von Schmucksachen und feiner Kleidung, von Brille, Hut, Stock und Schleier ist der Gegenstand von Krulls Interesse, als vielmehr die Dinge selbst, in ihrer vom Menschlichen fast abgelösten, das heisst aber magischen Funktion."[36] Wir stimmen weiterhin mit Lange überein, wenn er hinzusetzt: "Auch die anatomische Einzelheit und die leitmotivische Geste konstituieren die ding- und formelhaft gewordene Welt, in der sich Krull bewähren soll."[37]

Die Verlagerung des Menschlichen ins Dingliche erklärt nicht nur, warum die Einsamkeit für Krull eine Naturnotwendigkeit sein muss, sondern berührt sich auch mit dem, was wir als die Grundlage für die Parodie des Auserwähltenmotivs betrachten, nämlich die Vertauschung von Schein und Wirklichkeit, womit wir uns im dritten Abschnitt dieses Kapitels auseinandersetzen werden.

c. Schuld und Opfer

Wir erwähnten schon, dass auch Felix Krull nicht unempfindlich ist für die Opfer seiner existentiellen Schuld, wie etwa im Falle des schottischen Lords und der englischen Industriellentochter. So sagt er, als er die Leidenschaft des jungen Mädchens bemerkt: "Ich versündigte mich unbedacht an diesem nur zu empfänglichen Seelchen, indem ich zuwenig dem besonderen Magnetismus Rechnung trug, der, ob ich wollte

oder nicht, ausging von meinem Sein auf jedes nicht völlig stumpfe Mitwesen" (VII, 476); ein deutliches Bekenntnis seiner existentiellen Schuld, nur dass sie ihn, im Gegensatz zu anderen Auserwählten, nicht sonderlich bedrückt. Ebenso spricht er über sein Verhalten zu Lord Kilmarnock davon, dass er sich wohl bewusst war, Gefühle zu verwunden, die er grossgezogen hatte (VII, 483), und wir müssen es ihm anrechnen, dass er im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten immerhin bemüht war, solche Gefühle nicht mehr zu verletzen als unbedingt notwendig war.

Wie in Josephs Dasein, so gibt es auch bei Felix Krull einen bescheidenen Helfer, der stillschweigend vor dem Auserwählten zurücktritt. Es ist der Kellner Hector, den Felix Krull durch seine liebenswürdige Erscheinung und seine geniale Anpassungsfähigkeit verdrängt. Auch Hector ist es, ähnlich wie Mont-kaw, der dem Neuling zuerst in jeder Weise behilflich ist, der ihm am ersten Morgen seines Hoteldienstes freundlicherweise Zigaretten schenkt (VII, 471), ihn anlernt in seinem Métier, aus dem der Emporkömmling ihn dann bald verdrängen wird. Bezeichnenderweise erleben wir auch Hector als einen "schon etwas angejahrten Mann mit schläfriger Miene" (VII, 471), der seine Worte begleitet mit "einer müde abwinkenden Handbewegung, die für sein Verhalten zu [Felix Krull] bezeichnend blieb." Wir aber werden an Mont-kaws "wurmige Niere" erinnert und an seinen mangelnden Lebenswillen. Binnen kurzem, mit ein wenig verleumderischer Nachhilfe von Seiten Felix, hat dann auch der blendende Neuling den ältlichen schläfrigen Hector verdrängt und äussert sich in der ihm eigenen selbstgefälligen Art über die verletzten Gefühle anderer: "Ich habe solche Gefühle stets geachtet, sie aus einer Art von Schuldbewusstsein aufs

beste geschont und durch ein begütigendes Verhalten die Befallenen zu verständiger Entsagung anzuhalten gesucht" (VII, 474).

Wir können nach dem soeben Dargelegten nicht mit Erich Kahler übereinstimmen, der von Felix Krull behauptet, "dass durch seine Übertretungen niemand eigentlich zu Schaden kommt."[38] Es kommen durch einen Erwählten auf Grund seiner blossen Existenz immer einige andere Menschen zu Schaden, und es sei hier nur an Josephs Brüder, an Mut-em-enet, an August von Goethe oder Riemer, an den Fischerknaben Flann, an Rudi Schwerdtfeger oder an Lord Kilmarnock, Eleanor Twentyman und Hector erinnert.

Aber wir können auch deswegen nicht mit Kahler übereinstimmen, weil Felix Krulls subjektive Handlungen auch vielen Menschen Schaden zufügen, mögen die Opfer sich nun dessen bewusst sein oder nicht.

So ist zum Beispiel der Delikatessenhändler, aus dessen Laden der Knabe Felix Süssigkeiten stahl, genauso zu Schaden gekommen wie die Eltern des Marquis Venosta, die durch den Personenwechsel betrogen werden oder wie die Familie Kuckuck, die, ohne es bisher genau zu wissen, durch Felix Krull in die grösste Verwirrung gestürzt wird. Sie alle kommen zu Schaden; es sei denn, man stimme mit Krulls Maxime überein, dass seine Betrügereien (und die seines Vaters mit den wunderschönen Etiketten auf minderwertigem Sekt!) gerechtfertigt sind, weil man sagt: "Ich gebe dem Publikum, woran es glaubt" (VII, 268). Mit anderen Worten: "Die Welt will betrogen sein." Das mag zwar die praktische Maxime eines Betrügers und Hochstaplers sein, entbehrt aber jeder ethischen Grundlage.

Den Juwelendiebstahl bei der Zollkontrolle an der französischen

Grenze haben wir bisher nicht auf Felix Krulls Schuldkonto gesetzt, weil dieser Diebstahl durch die nachfolgende Liebesaffäre mit der exzentrischen Diane Houpflé eine so groteske Entschuldigung durch die Geschädigte selbst erlangt und wirklich, wie Kahler es nennt, in ein "Gunstgeschenk verwandelt" wird.[39] Aber es besteht doch wohl kein Zweifel, dass es sich auch hier um einen echten Diebstahl Krulls handelte und nicht, wie Kahler meint, um einen Zufall. "Das Schmuckkästchen der Madame Houpflé fällt ihm beim Zoll von selber in den Koffer,"[40] so schreibt Kahler und übersieht dabei die Ironie Thomas Manns, der den alten Hochstapler schreiben lässt: "Das war mehr ein Geschehen als ein Tun" (VII, 389). Wir kennen diese Formulierung schon von Josephs Brüdern, die auch ihre Misshandlungen an dem jungen Joseph gern vor sich selber als ein "Geschehen" darstellen wollten, obwohl sie nur zu gut wussten, dass es nur ihre eigene Seele war, die diese Verschiebung der Wahrheit bewerkstelligen wollte.

Krull selber bestätigt unsere Annahme, dass es sich beim Entwenden des Schmuckkästchens um einen ganz eindeutigen Diebstahl handelt, als er der Besitzerin, ihrer Nachsicht und sogar Bewunderung im voraus sicher, selber bekennt, was er da angestellt hatte:

Diane fragt: "Vermisst? Nein. Aber ja! Wie weisst du?"
"Ein Kästchen?"
"Ein Kästchen, ja! Mit Schmuck. Wie weisst du denn?"
"Ich habe es genommen."
"Genommen? Wann?"
"Bei der Douane standen wir nebeneinander. Du warst beschäftigt, und da nahm ich es."
"Du hast es gestohlen? Du bist ein Dieb?" (VII, 447-448)

Gerade dadurch, dass Krull sich auch als Dieb ausweist, erhöht er das Vergnügen der Mme. Houpflé, ihn mit Hermes, dem Gott der Diebe zu

identifizieren.

Felix Krull weist also typische Auserwähltenmerkmale auf, wie die übermässige Konzentrationskraft, die Einsamkeit und das Gefühl für Schuld und Opfer seiner Existenz. Nur dass bei ihm alles ins Parodistische verschoben ist: er konzentriert sich auf den vollendeten Betrug anstatt auf eine höhere, menschliche Entwicklung, er sucht die Einsamkeit, um besser hochstapeln zu können, und er empfindet Schuld und Opfer vorwiegend mit einer Art von Genugtuung, ohne auch nur an eine Busse oder Sühne als Abschlagzahlung solcher Opfer zu denken. Mit all dem aber beweist er, dass er die Merkmale des Auserwählten beherrscht, ohne jedoch von Rechts wegen in die Gruppe überragender, auserwählter Menschen zu gehören.

3. Die Vertauschung von Sein und Schein als Grundlage für die Parodie des Auserwähltenmotivs

Wir haben schon darauf hingewiesen, dass der Hochstapler, wie es seinem Gewerbe entspricht, alles, nur nicht die Wirklichkeit, ertragen kann und dass wir Felix Krulls Fähigkeit, sich immer wieder unter Aufgabe des Seins in den Schein zu retten, als das entscheidende Merkmal dieser Sonderform des Erwähltenmotivs betrachten.

Der Beispiele, in denen die Welt der Phantasie über die der Realität gesetzt wird, sind in diesem Roman unzählige.

Schon der Vater täuscht vor mit den bereits erwähnten Etiketten auf den Sektflaschen. Auch sonst zeigt die häusliche Umgebung Felix die Vorspiegelung falscher Tatsachen, wie die "Vorhänge aus Rohr und bunten Perlenschnüren . . . , die scheinbar eine feste Wand bilden und die man doch, ohne eine Hand zu heben, durchschreiten kann" (VIII, 269)

oder wie das täuschend nachgeahmte Getier im Garten.

Der Junge lernt früh den "Spass" kennen, die rauhe Wirklichkeit mit einer Scheinwelt zu vertauschen, indem er auf Veranlassung des Vaters als "Wunderkind" in einem Kurkonzert mit vaselinbestrichenem Geigenbogen "mitspielt" oder in die mannigfaltigen Kostüme seines Paten Schimmelpreester schlüpft. Der erste Theaterbesuch und die Bekanntschaft mit dem bildschönen-widerlichen Schauspieler belehrt ihn, dass die Zuschauer "in stillschweigendem Einverständnis den Betrug nicht für Betrug" erachteten (VII, 294). Es ist die unbestimmbare Sphäre zwischen den Welten, die dem Knaben vom Elternhause her nahegelegt wird und die er sehr bald in eigenen Experimenten ausprobiert, indem er in seiner Phantasie als Kaiser oder Prinz lebt. Das erste Verwandlungsspiel als Kaiser geschieht unter Mitwirkung der Erwachsenen, ist also ein kindliches Spiel. Als er aber in späteren Jahren tagelang träumen kann, ein achtzehnjähriger Prinz namens Karl zu sein und niemand in seiner Umgebung diese eingebildete Rolle ahnen kann, ist aus dem Spiel ein gefährlicher Ernst geworden; ein Spass, den er sein Leben lang nicht leicht genommen hat. Denn aus der nur in seiner Seele vorhandenen Täuschung wird alsbald die sichtbare, objektive Täuschung: die Urkundenfälschung, das Simulieren von Krankheiten, der Namenswechsel, über den er schon bei der Verlobung der Schwester nachsinnt, um ihn später zu praktizieren, bis zum Rollentausch mit dem Marquis. Er geniesst das Bewusstsein eines Doppellebens, auf das all seine anstrengenden Bemühungen hinauslaufen, bis zum äussersten: "Verkleidet also war ich in jedem Fall, und die unmaskierte Wirklichkeit zwischen den beiden Erscheinungsformen, das Ich-selber-Sein, war nicht bestimmbar,

weil tatsächlich nicht vorhanden" (VII, 498). Hier liegt der entscheidende Punkt: Der verspielte Ernst des Identitätswechsels wird nur durch die völlige Aufgabe der eigenen Identität erkauft. Der Hochstapler Felix Krull ist ohne Identität und Substanz.

Der Gefallen an der Vertauschbarkeit der Sphären ist sein eigentliches Lebensprinzip, weswegen man wohl geneigt sein mag, ihn keinen niederen Kriminellen zu nennen. Denn oftmals verzichtet er geradezu auf persönliche Vorteile, auf materielle Güter oder sogar Ansehen, um sich diese schillernde Zwischensphäre der Täuschung zu erhalten.

Wir erwähnten bereits, dass er dem Kollegen Stanko einen viel zu hohen Anteil am Juwelengeschäft gibt, also auf einen materiellen Vorteil verzichtet, weil er lieber in den Augen Stankos und vor allem in seiner eigenen Einschätzung für mehr gelten möchte als er ist.

Als Liftboy mit einem Scheckbuch von 12,000 Franken geniesst er wieder das Bewusstsein, etwas anderes zu scheinen als zu sein. Dass der Schein ihn in diesem Falle sogar niedriger einstuft als er tatsächlich steht, erhöht für ihn nur den Reiz des Scheins: "Ja wenn ich mich später mit verblendendem Erfolge für mehr ausgab, als ich war, so gab ich mich vorläufig für weniger aus, und es ist noch die Frage, welchem Truge ich mehr innere Erheiterung, mehr Freude am Verzaubert-Märchenhaften abgewann" (VII, 453). In diesem Falle könnte man fast versucht sein, Felix Krull einen "Tiefstapler" zu nennen. Nicht die Gier nach höherem Rang allein, nicht die Sucht nach Hab und Gut diktiert sein Handeln, sondern einzig die Freude am Vertauschen von Sein und Schein.

Warum auch würde er sonst das Angebot des Lord Kilmarnock als einen "Seitenpfad" ablehnen, selbst als der Lord ihm die wahrhaft

verführerische Aussicht vor Augen führt, als eventueller Adoptivsohn dermaleinst Lord Kilmarnock zu werden? Wäre Krull nichts weiter als ein Hochstapler, so hätte er doch diese Gelegenheit mit Freuden ergreifen müssen. Er sagt uns aber: "Die Hauptsache war, dass ein Instinkt, seiner selbst sehr sicher, Partei nahm in mir gegen eine mir präsentierte und obendrein schlackenhafte Wirklichkeit" (VII, 489). Schlakkenhaft würde diese Wirklichkeit sein, da sie den zwischen den Sphären Lebenden auf eine bestimmte, endgültige Position im Leben festlegen würde, also kein weiteres Aufflackern und -leuchten des Vortäuschungskünstlers zuliesse. Einmal der intime, knabenhafte Kammerdiener des Lords, würde er für immer in diesem etwas schiefen Licht stehen. Selbst noch als späterer Lord müsste sein etwas fragwürdiger Aufstieg ihm anhaften, da er ja allen bekannt wäre. Er aber braucht das Inkognito. Da dieses Angebot ihn ein für allemal im Wirklichen festlegen würde--ein Gedanke, der ihm unmöglich erscheint--muss Felix Krull sich dagegen entscheiden, "zugunsten des freien Traumes und Spieles, selbstgeschaffen und von eigenen Gnaden, will sagen: von Gnaden der Phantasie" (VII, 489).

Das Angebot des Marquis de Venosta aber, das Krull dem Marquis sehr gerissen selber suggeriert hatte, verspricht gerade dies: das unbegrenzte, sich stets neu bewährende Umherstreifen im Reiche der Phantasie, vorläufig jedenfalls, und soweit unser Roman reicht, ohne dass damit eine Festlegung im Wirklichen verbunden sein müsste oder auch nur könnte.

Wegen dieser Thematik von Sein und Schein ist auch das so brillante Gespräch mit Professor Kuckuck im Speisewagen keine gelehrte Einschaltung eines Dichters, der sein Wissen unterbringen möchte, sondern ist ein

thematisch vollkommen integrierter Teil des Werkes. Felix Krull ist wie gebannt von den paläontologischen Erörterungen des Gelehrten, von den drei Urzeugungen zum Sein, zum Leben und zum Menschen, von dem "Lob der Vergänglichkeit" und von der Tatsache, dass im Leben alles immer beisammen ist (VII, 546). Er ist aber am meisten erschüttert von der Erkenntnis, dass sein individuelles Bestreben nach Vertauschung der Sphären, nach Übergang und Dazwischen-Stehen in dieser Deutung eine Allegorie des Daseinsprinzips selber ist. Der Professor, der selber nicht ahnen kann, wie recht er damit hat, den "Marquis" eine Seelilie zu nennen, erweckt mit seinen Belehrungen dasselbe Interesse für das "Noch nicht und nicht mehr," für das Fliessende des Übergangs, das Jonathan Leverkühn mit seinem Spekulieren der Elemente bei seinem Sohn erweckte. Und beide Zöglinge sind gelehrige Schüler. Während Adrian Leverkühn dem Bereich des blattähnlichen Schmetterlings verfällt, braucht Krull sich nur seiner ohnehin skrupellosen Phantasie zu überlassen, um den Reiz des Doppelten zu geniessen, den Kuss der Tochter und die Umarmung der Mutter.

Zusammenfassung

Unsere Untersuchungen haben ergeben, dass auch Felix Krull eine Sonderform des Auserwählten darstellt, die Form des Hochstaplers aus Liebe zum Schein.

Obwohl sich hochstaplerische Ansätze und Schattierungen bei den meisten Auserwählten zeigten, war dieses Thema doch bisher in Thomas Manns Romanen noch nicht mit letzter Konsequenz durchgeführt worden, und Felix Krull stellt daher wieder eine andere Variation des so oft

abgewandelten Motivs dar.

Der Auserwählte, der sich selber nicht bestimmen kann, da er als Identität nicht vorhanden ist, kann also nur die formalen Elemente des Erwählten aufweisen, weswegen das Motiv in diesem Falle nur in der Form der Parodie auftreten konnte und weshalb Felix Krull auch nicht wirklich erwählt, sondern nur nach seiner eigenen Einstellung und Einschätzung ein Auserwählter ist.

SCHLUSSBETRACHTUNG UND ZUSAMMENFASSUNG

DIE ENTWICKLUNG DES AUSERWÄHLTENMOTIVS IM ROMANWERK THOMAS MANNS

Unsere Untersuchungen des Auserwähltenmotivs bei Thomas Mann haben ergeben, dass alle Erwählten erfüllt sein müssen von dem Bewusstsein ihrer Erwählung, dass sie ihre Bevorzugung als oberstes Gesetz ihres Daseins annehmen und mit allen Kräften selber fördern müssen.

Nur aus dem Zusammenwirken aller Komponenten kann eine Erwähltengestalt sich bilden, weswegen die Figuren der frühen Romane bis einschliesslich Der Zauberberg noch nicht zu den Auserwählten zu zählen sind, da sie wohl das eine oder andere Merkmal, nicht aber alle zusammen in sich vereinigen.

Erst in der Gestalt Josephs erreicht das Motiv das Zusammenspiel und die Gleichzeitigkeit aller Komponenten, weswegen Joseph als ein auserwählter Mensch zum Repräsentanten echten Menschentums werden konnte, das sich nicht in seinen alltäglichen und gewöhnlichen Formen, sondern in seinen höchstmöglichen Ausbildungen manifestiert. In der einmaligen zeitlichen Gestalt wird durch höchste Potenzierung das Ewige, das Urmuster menschlichen Wesens und Schicksals durchscheinend.

Daher erscheint es nur folgerichtig, dass es den Dichter trieb, diese Potenzierung bis zur Darstellung des Genies Goethe zu steigern, den Erwählten unter dem Gesichtswinkel menschlicher Grösse zu betrachten, die gerade durch ihre scheinbare Vollkommenheit schon wieder suspekt wird. Niemals kam es dem Dichter darauf an, ein endgültig absolutes Muster seines Auserwählten zu schaffen; immer blieb er auf der Suche nach neuen Formen, nach Variationen und andersartigen Perspektiven, in denen sich das Menschliche in einmaliger Repräsentanz

darstellt. So wie die dargestellten menschlichen Geschicke im Zusammenwirken vieler Kräfte immer fliessend blieben, so blieb auch das Motiv des Auserwählten trotz aller Wiederholbarkeit stets wandlungsfähig.

Wir kamen zu dem Schluss, dass dieses Motiv seine heiterste und vollkommenste Darstellung in der Gestalt Josephs erfuhr, dem die schon mit grösserer Anstrengung errungene Daseinsform Goethes folgte, welche ihrerseits schon den Grundton für die dämonische Erwählung Adrian Leverkühns anschlug. Dieses Werk wiederum reichte mit seinem noch zaghaften Tasten und Hoffen auf göttliche Gnade das Auserwähltenmotiv weiter an den Erwählten Gregor, der, da er der göttlichen Gnade allzu sicher war, seine Erwählung nicht mehr mit dem nötigen Ernst unterstützte wie seine Vorgänger. Bei Gregor tritt daher das Schauspielerische, das ein so humoristisches Merkmal des "ausdrucksstarken" Jaakob gewesen war, stärker als bei den anderen Erwählten in den Vordergrund.

Die auflösende Form der Parodie, die bereits die Kompositionen Adrian Leverkühns kennzeichnete, bestimmt nun auch das Auserwähltenmotiv bei Thomas Mann gemäss der Auffassung des Dichters, wonach die Kunst einer Spätzeit, einer kulturellen Ausgangsepoche, nur noch in den auflösenden--jedoch nicht lieblosen--Formen der Travestie und Parodie Gültigkeit besitzt.

Gregors Hang zur Hochstapelei, der auch allen anderen Auserwählten nicht fremd war, führt jetzt direkt zu seiner vollsten Entfaltung in dem Hochstapler Felix Krull, der die Wirklichkeit des Erwählten nur noch in der Parodie des Erwählten darzustellen vermag.

Die Reihenfolge der Betrachtungen der Thomas Mannschen Romane ist daher nicht nur eine chronologische, sondern umgekehrt: die chronolo-

gische Interpretation der Romane ergab sich aus der progressiven Entwicklung der Motive, unter denen wir das des Auserwählten gesondert betrachtet haben. Aus der Gesamtschau des Romanwerks können wir daher zusammenfassend sagen:

Die Gestalten des Frühwerks gehören deshalb noch nicht zu den eigentlichen Auserwählten, weil ihnen allen noch wesentliche Merkmale fehlen, meistens das des übersteigerten Selbstbewusstseins. Höhepunkte der auserwählten Existenzen bilden Joseph und Goethe; doch wird die Harmonie bei Goethe schon fragwürdig, von Adrian Leverkühn an aber gar nicht mehr angestrebt.

Bei Leverkühn, Gregor und Krull löst sich das Motiv in demselben Masse auf, wie die Form der Parodie zunimmt, gemäss der Maxime des Dichters, dass Kunst heute nur noch in der Form der Parodie möglich sei (vgl. VI, 180; XI, 690).

Trotz aller Variation aber bleiben auch die drei letztgenannten Gestalten eindeutige Erwähltenfiguren, da sie sich selbst bewusst als solche empfinden, ihre Erwählung akzeptieren und gemäss ihrer Sonderbestimmung in ihrem Sinne fördern.

ANMERKUNGEN

ANMERKUNGEN ZUR EINLEITUNG

[1]Vgl. H. H. Rowley, The Biblical Doctrine of Election (London, 1950). Oder:
George Stanley Faber, The Primitive Doctrine of Election or An Historical Inquiry into the Ideality and Causation of Scriptural Election (New York, 1840).

[2]Gotthard Nygren, Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins (Lund, 1956), 11.

[3]Die Auffassung, dass das Prädestinationsproblem erstmalig bei Augustin erscheint, vertreten auch: Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe (Berlin, 1929), 480.
Johannes Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe (Hamburg, 1955), 481-482.
Bertrand Russell, A History of Western Philosophy (New York, 1945).

[4]Hoffmeister, S. 481.

[5]Nygren, S. 229.

[6]Thomas Mann, Gesammelte Werke in zwölf Bänden (S. Fischer [Frankfurt], 1960). Alle Hinweise auf diese Ausgabe werden in dieser Arbeit nur mit Band- und Seitenzahl vermerkt werden, z.B. (IX, 68).

[7]Nygren, S. 9.

[8]Vgl. Eisler, S. 480; Hoffmeister, S. 481-482.

[9]Vgl. Faber, S. 75.
Karl Reuter, Das Grundverständnis der Theologie Calvins (Neukirchen, 1963), 12.
Bertrand Russell, S. 523-524.

[10]In den Betrachtungen eines Unpolitischen, im Kapitel "Einkehr," sagt Thomas Mann: "Die drei Männer, die ich zu nennen habe, wenn ich mich nach den Fundamenten meiner geistig-künstlerischen Bildung frage, diese Namen für ein Dreigestirn ewig verbundener Geister, das mächtig leuchtend am deutschen Himmel hervortritt--sie bezeichnen nicht intim deutsche, sondern europäische Ereignisse: Schopenhauer, Nietzsche und Wagner" (XII, 71-72).

[11]Vgl. Heinz-Peter Pütz, "Kunst und Künstlerexistenz bei Nietzsche und Thomas Mann" (Diss. Bonn, 1963). Ebenfalls:

Hans Eichner, "Thomas Mann's Relation to Goethe and its Significance for his own Development" (Diss. London, 1949). Eichner sagt dort: "In fact, all the problems Thomas Mann elaborates in his early work have been Nietzsche's problems before" (S. 52).

[12]Frank N. Magill sagt über die Beziehungen zwischen Schopenhauers Philosophie und Freuds Psychologie folgendes: "His [Schopenhauer's] discussion is reminiscent of Freud's account of the libido as a general drive manifesting itself throughout mankind and accounting for much, if not all, of human behaviour. Freud is supposed to have been shown the passages in Schopenhauer which were similar to his. He claimed not to have read Schopenhauer, but he did acknowledge the similarity of the views." Zitiert nach: Frank N. Magill, Masterpieces of Western Philosophy (New York, 1961), S. 587.

[13]C. G. Jung, "On 'The Tibetan Book of the Dead'," in: Collected Works (New York, 1959), XI, 512.

[14]Jung, S. 513.

[15]Eichner, S. 63.

[16]Jung, S. 511.

[17]So z.B. (IX, 101). Vgl. auch die Anmerkung 35, Hauptteil I dieser Arbeit.

[18]Andrew White, "Die Verfluchten und die Gesegneten. Eine Studie über die Helden Thomas Manns als Betreter des Verbotenen und Vertreter des Bösen" (Diss. München, 1960), S. 6-7.

[19]White, S. 164.

[20]Paul Altenberg, Die Romane Thomas Manns (Bad Homburg, 1961), S. 12.

[21]Altenberg, S. 14.

[22]Wie beim Romanwerk, so liessen sich auch bei den Novellen Thomas Manns Entwicklungen aufzeigen, die die allmähliche Annäherung von Leben und Geist verdeutlichen. Schon bei Tonio Kröger nimmt der Dichter deutlich eine ambivalente Mittelstellung ein, wenn er schreibt: "Ich stehe zwischen zwei Welten, bin in keiner daheim und habe es infolgedessen ein wenig schwer" (VIII, 337). Joseph und Goethe aber sind gerade in beiden Welten daheim und unterscheiden sich daher in positiver Weise von dem Helden der frühen Novellen.

ANMERKUNGEN ZUM HAUPTTEIL I: DER AUSERWÄHLTE ALS DURCH GRÖSSE DES SCHICKSALS AUSGEZEICHNETER IN DER JOSEPHS-TETRALOGIE

[1]Paul Altenberg, Die Romane Thomas Manns (Bad Homburg, 1961), 61.

[2]Thomas Mann, Gesammelte Werke in zwölf Bänden (S. Fischer [Frankfurt], 1960). Alle Hinweise auf dieses Werk werden in dieser Arbeit nur mit Band- und Seitenzahl vermerkt werden, z.B. (IV, 411).

[3]Vgl. dazu: Käte Hamburger, Der Humor bei Thomas Mann (München, 1965). Ebenfalls das früher erschienene Buch: Käte Hamburger, Thomas Manns Roman "Joseph und seine Brüder" (Stockholm, 1945).

[4]Karl Kerényi, "Was ist Mythologie?" in Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos (Darmstadt, 1967), 219.

[5]Kerényi, "Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos," op. cit., 234.

[6]Vgl. das Kapitel "Die Zumutung" (IV, 523).

[7]Vgl. das Kapitel "Die Versuchung Jaakobs" (IV, 647).

[8]I. Mose XLVI, 27.

[9]Vgl. dazu auch das Fragment "Der Knabe Henoch," das Thomas Mann aus der Josephs-Tetralogie später fortliess. Es heisst dort: "Warum aber hiess er dann 'Der Knabe Henoch'? Natürlich war er einmal ein Knabe gewesen . . . . Aber sein Leben lang schien er so geheissen zu haben, mindestens jedoch wieder von dem Augenblick an, da Gott ihn als für diese Welt zu schade erachtete" (VIII, 953).

[10]Herbert Lehnert, "Thomas Manns Josephstudien 1927-1939," in Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, X. Jahrg. (1966), 392.

[11]Lehnert, "Thomas Manns Vorstudien zur 'Josephstetralogie'," in Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, VII. Jahrg. (1963), 467. Als weitere wichtige Quellen gelten: Micha Josef bin Gorion, Die Sagen der Juden (Frankfurt, 1919) und für die ägyptische Mythologie: Adolf Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, bearb. von Hermann Ranke (Tübingen, 1923).

[12]Heinrich Abts, "Das Mythologische und Religionsgeschichtliche in Thomas Manns Roman 'Joseph und seine Brüder'" (Diss. Bonn, 1949), 84.

[13]Hamburger, Joseph und seine Brüder, S. 153.

[14]Thomas Mann, Briefe 1889-1936, Hrsg. Erika Mann (S. Fischer [Frankfurt], 1962), S. 271.

[15]Vgl. dazu Lehnert, "Vorstudien," S. 469: "Jeremias billigte allerdings der biblischen, jüdisch-christlichen Religion den Charakter einer Neuschöpfung zu (Jeremias 269; von Thomas Mann angestrichen und exzerpiert). Infolgedessen ist Jeremias Quelle für den engen Zusammenhang des alttestamentarischen Vorgangs mit mythischen Motiven, zum Teil auch für die Durchblicke zum Christentum in Thomas Manns Text."

[16]Es sei in diesem Zusammenhang hingewiesen auf die Arbeiten von Werner Schwan, "Festlichkeit und Spiel im Romanwerk Thomas Manns" (Diss. Freiburg, 1964), und besonders auf die von Uwe Schönebeck, "Erzählfunktionen des Mythos bei Thomas Mann" (Diss. Kiel, 1964), die beide Wesentliches zu diesem Punkte zu sagen haben.

[17]Derselbe Gedanke wird auch von Käte Hamburger betont, Humor, S. 62.

[18]Thomas Mann-Karl Kerényi, Gespräch in Briefen, Hrsg. Karl Kerényi (Zürich, 1960), S. 50.

[19]Abts, S. 77.

[20]Vgl. James G. Frazer, The Golden Bough (London, 1907). Darin besonders die Bücher "Attis, Adonis, Osiris." Lehnert meint, dass Thomas Mann von Frazer nur Mensch, Gott und Unsterblichkeit (Leipzig: Hirschfeld, 1932), übersetzt von H. Frank und A. Thalheimer, gelesen hat.

[21]Nach Ansicht der Pan-Babylonischen Schule liegt der altorientalische Tammuzgedanke als Keim dem biblischen Auferstehungsglauben zugrunde.

[22]Altenberg, S. 151.

[23]Altenberg, S. 127.

[24]Schwan, S. 201.

[25]Z.B. Reinhard Baumgart, Das Ironische und die Ironie in den Werken Thomas Manns (München, 1964).
Karl-Peter Biltz, "Das Problem der Ironie in der neueren deutschen Literatur, insbesondere bei Thomas Mann" (Diss. Frankfurt, 1932).
Erich Heller, Thomas Mann, der ironische Deutsche (Frankfurt, 1959).

Helmut Beck, "Epische Ironie als Gestaltungsprinzip in Thomas Manns Josephs-Tetralogie" (Diss. Jena, 1960).

[26]Hamburger, Humor, S. 24.

[27]Vgl. dazu Jaakobs Schmerz um den "Zerrissenen," der sowohl echter, tifster Schmerz, als auch mythische Schauspielerei ist.

[28]Die Bedeutung des "Zurücktretens" unterstreicht der folgende Passus: ". . . wie eines Tages der grosse Ruben getan hatte: bildlich gesprochen trat auch Mont-kaw drei Schritte zurück vor Joseph mit gesenktem Haupt und wandte sich danach von ihm hinweg" (V, 983).

[29]Bezeichnend für den chthonischen Bereich ist auch ihr Name "Mut" nach einer frühägyptischen Muttergottheit, Gattin des Amun.

[30]Altenberg, S. 134, meint zwar: "Bei Joseph erleben wir, wie er für diese Kreditüberschreitung büsst und als ein neuer Mensch aus dem Grabe hervorgeht." Das bestreiten wir. Der Joseph, der aus dem Grabe hervorgeht, ist noch keineswegs ein neuer Mensch, sondern erst auf dem Wege dazu. Gewandelt hat sich nur erst sein äusseres Leben.

[31]Im Goetheroman Lotte in Weimar sinnt der fast siebzigjährige Geheime Rat der Frage nach, warum auf ihn alle Lebens- und Geisteskräfte, sowohl der frühverstorbenen Geschwister, als auch der Nachkommen, gefallen seien.

[32]Hermann Broch, "Die mythische Erbschaft der Dichtung," in Die Neue Rundschau, Sonderheft zu Thomas Manns 70. Geburtstag (Stockholm, 6. Juni 1945), S. 68.

[33]Bernt Richter, "Der Mythos-Begriff Thomas Manns und das Menschenbild der Josephsromane," Euphorion, LIV, 4 (1960), 411-433.

[34]Aus einem Brief Goethes an Gäfin Auguste zu Stolberg. Goethes Werke, Hrsg. Erich Trunz (Hamburg, 1962), I, 142.

[35]So in dem Essay "Goethe und Tolstoi," mit dem Untertitel "Fragmente zum Problem der Humanität" (IX, 101; 104). Im Goetheroman ist es Lotte, die August von Goethes "angeborene Verdienste" hervorhebt (II, 613), und im Doktor Faustus diskutiert Adrian Leverkühn dieses Goethewort (VI, 114-115).

[36]Hans Eichner, Thomas Mann (München, 1953), S. 84, weist auf die Stilmischungen in der Tetralogie hin, die unter anderem der Doppelschichtigkeit des Werkes entsprächen. Der soeben zitierte Satz aus dem dritten Band wäre ein Beispiel dafür: "loshabe" und "wie einer" sind redensart-

liche Einflechtungen in einen sonst schriftsprachlichen Stil, die in diesem Fall die Nonchalance von Josephs Auftreten betonen.

[37]Gustaf Lundgren, "Das Ich als Weltnabel. Schicksalsphilosophie in Thomas Manns Joseph-Roman," in Die Neue Rundschau, Sonderheft zu Thomas Manns 70. Geburtstag (Stockholm, 6. Juni 1945), S. 184.

[38]Arthur Schopenhauer, "Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen," in Schopenhauers sämtliche Werke, Hrsg. Max Frischeisen-Köhler (Berlin o.J.), VI, 216.

[39]Schopenhauer, VI, 213.

[40]Schopenhauer, VI, 215.

[41]Goethe, VII, 71.

[42]Altenberg, S. 133, macht, soweit ich sehe, erstmalig die wichtige Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Schuld der Erwählten.

[43]Vgl. die Kapitel "Vom Schweigen der Toten" und "Die Anfechtung" im ersten Hauptstück des dritten Bandes der Tetralogie.

[44]Die Anregungen zu diesen Gedanken entstammen dem Buch von Hans Eichner, Thomas Mann, S. 82-83.

[45]Die Geschichte selber beruft sich immer wieder auf ihre "Wirklichkeitstreue." Vgl. dazu auch Thomas Manns Bemerkungen in seinem Vortrag "Joseph und seine Brüder" vom 17. November 1942 in der "Library of Congress" (XI, 655; 663).

[46]Altenberg, S. 136.

[47]Z.B. bei Grimmelshausen, Der keusche Joseph und Zesen, Assenath.

[48]Altenberg, S. 134.

[49]James Robert McWilliams, "Thomas Mann's Heroes: Their Guilt and its Significance" (Diss. Univ. of California, Berkeley, 1963), S. 136.

[50]Ebd.

[51]Altenberg, S. 154.

[52]McWilliams, S. 136-137.

[53]Ignace Feuerlicht, Thomas Mann und die Grenzen des Ich (Heidelberg, 1966), S. 107.

[54]Feuerlicht, S. 106.

[55]Jürgen Plöger, "Das Hermesmotiv in der Dichtung Thomas Manns" (Diss. Kiel, 1960), S. 73.

[56]Fritz Strich, "Tief ist der Brunnen der Vergangenheit," in Kunst und Leben (Bern, 1960), S. 154.

[57]Feuerlicht hat zu diesem Punkt folgendes zu sagen: "Manchmal fallen Dienst und Regieren im Begriff oder in der Person zusammen. Joseph ist ein Künstler in beiden; dienend regiert er und regierend dient er" (S. 107-108).

[58]Vgl. hierzu Plöger, S. 51.

[59]Plöger weist auf den Anachronismus hin, dass Joseph, dessen Lebensgeschichte Thomas Mann um 1400 v.Chr. ansetzt, mit dem Hermes der homerischen und nachhomerischen Zeit, also frühestens des achten Jahrhunderts v. Chr. assoziiert wird; er fährt aber fort: "Das Elegante daran: dass Thomas Mann den modernen geistigen Typ auf archaischem Grunde stehen lässt und . . . den Anachronismus gestalterisch nutzbar macht" (S. 25).

[60]Plöger, S. 59.

[61]Plöger, S. 12.

[62]Vgl. hierzu Thomas Mann an Kerényi, Gespräch in Briefen: "Dieser Anup, jetzt noch halb tierisch und satyrhaft, ist ja der zukünftige Hermes-Psychopompos. Haben Sie bemerkt, dass ich ihn genau in der Pose des Hermes von Lysipp in Neapel auf seinen Stein gesetzt habe?" (S. 41)

[63]Kerényi, Gespräch, S. 44.

[64]Kerényi, Gespräch, S. 41.

[65]Hamburger, Humor, S. 130.

[66]Es heisst von der Nase allerdings nur, sie sei "gross, gerade, und fest modelliert" (IV, 536), was man vielleicht nicht ohne weiteres

als "schnabelhaft" auslegen sollte.

[67]Plöger, S. 52.

[68]Heidi Heimann, "Thomas Manns Hermesnatur," in Publications of the English Goethe Society, N.S., XXVII (Leeds, 1958), 54.

[69]Plöger, S. 88.

[70]Vgl. Annemarie Esche, "Mythisches und Symbolisches in Thomas Manns Josephsromanen," in Vollendung und Grösse Thomas Manns (Halle, 1962), S. 155-156.

[71]Plöger, S. 89.

[72]Thomas Mann stellt Abraham als den Schöpfer des Monotheismus dar. Er geht dabei von der Theorie aus, dass der alttestamentarische Monotheismus einen Polytheismus voraussetzt und dass die Entwicklung nicht durch Umwelteinflüsse (Evolution) bewirkt wurde, sondern die geistige Leistung eines einzelnen Menschen war. "Der alttestamentarische Monotheismus ist der grundlegende Niederschlag der Glaubenserfahrung einer religiös-schöpferischen Persönlichkeit, theologisch gesprochen: er beruht auf der Selbsterschliessung Gottes in einem von ihm erwählten Werkzeug." (Aus: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Aufl., Hrsg. Hans Campenhausen et al. [Tübingen, 1957], Kapitel "Monotheismus." Vgl. ebenfalls: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Hrsg. Michael Buchberger [Freiburg, 1957], Kapitel "Monotheismus.")

Die überragende geistige Bedeutung, die Thomas Mann in der Josephs-Tetralogie Abraham zuschreibt, liesse sich aber mit ebenso grossem, wenn nicht grösserem Recht Moses zuschreiben. (Vgl. ebenfalls die beiden angeführten Werke.) Das Bild Abrahams, das Thomas Mann darstellt, entspricht aber genau dem des Spätjudentums, welches Abraham so sehr verherrlichte, dass er alle anderen alttestamentarischen Personen, einschliesslich Moses, in den Schatten stellte. Diese Auffassung von Abrahams Bedeutung aber entsprach gerade Thomas Manns Absichten, da er für seine vor-mosaische Josephsgeschichte nur allein Abraham als den ersten Gottesschöpfer einführen konnte. Mit der Gottesschöpfung Moses hat Thomas Mann sich später in der Erzählung Das Gesetz befasst, wovon ein späteres Kapitel dieser Arbeit berichten wird.

[73]Strich, S. 155.

[74]Altenberg, S. 117.

[75]Richter, "Der Mythos-Begriff Thomas Manns," S. 422.

[76]Richter, S. 421.

[77]Hamburger, Humor, S. 209.

[78]Hamburger, Humor, S. 208.

[79]Hamburger, Humor, S. 155.

[80]Henry N. Carlebach, "'Thamar' bei Thomas Mann und im jüdischen Schrifttum," Monatshefte, XXXIX, 4 (1947), 240.

[81]Ebd.

[82]Ebd.

[83]Hamburger, Humor, S. 155.

[84]Eichner, Thomas Mann, S. 93.

[85]Walter A. Berendsohn, Thomas Mann. Künstler und Kämpfer in bewegter Zeit (Lübeck, 1965), S. 134.

[86]Diese Elemente der Geburt hat Thomas Mann dem mythischen Motiv der Geburt des Helden entnommen. (Vgl. auch die Anmerkung 18 zum Kapitel III dieser Arbeit.)

[87]Nach Otto Rank, The Myth of the Birth of the Hero (New York, 1964), liegt dem Mythos von der Geburt des Helden (des Erkorenen) der psychologische Wunsch des Kindes zugrunde, seine Eltern in höheren sozialen Schichten zu suchen als sie tatsächlich sind. Das Kind ist daher geneigt, seine niedriggeborenen Eltern nur als Pflegeeltern zu betrachten, sich selber als Findling, der aus unerklärlichem Grunde von seinen "wahren," hochgeborenen Eltern meist im Wasser ausgesetzt wurde, und es ist daher bestrebt, seine "wahren" Eltern zu suchen. Thomas Manns dichterische Erweiterung der Bibelvorlage, wonach Moses Ordnung und Gebot darum so sehr liebte, weil seine Geburt so unordentlich war, könnte psychologisch auf diesen Mythos zurückgeführt werden: Das Kind, das seine "wahren" Eltern sucht, möchte seine Verhältnisse richtigstellen und in Ordnung bringen, nach einem unverbrüchlichen Gesetz leben. Für Thomas Mann war die Betonung von Moses' Verlangen nach Ordnung, nach Gesetz und Gebot aber vor allem darum so wichtig, weil er damit schon auf den späteren Gesetzgeber Moses vorausdeuten konnte.

[88]Berendsohn, S. 135.

[89]Jonas Lesser, Thomas Mann in der Epoche seiner Vollendung (München, 1952), S. 250.

[90] Kerényi, Gespräch, S. 32.

[91] Kerényi, Gespräch, S. 116.

ANMERKUNGEN ZUM HAUPTTEIL II: DER AUSERWÄHLTE ALS DURCH GRÖSSE DER PERSON BEVORZUGTER IN LOTTE IN WEIMAR

[1]Gerhard Lange, "Der Goetheroman Thomas Manns im Vergleich zu den Quellen" (Diss. Bonn, 1954).

[2]Nach Lange waren für Mann Werke aus der positivistischen Goetheforschung wesentlicher als Werke der Goethedeutung (S. 33).

[3]Lange, S. 68-69.

[4]Lange, S. 104-110.

[5]Lange, S. 38.

[6]Ernst Cassirer macht in seiner Studie "Thomas Manns Goethe-Bild. Eine Studie über Lotte in Weimar," GR, XX, 3 (1945), 166-194, darauf aufmerksam, dass Thomas Mann den Goetheschen Begriff der "wiederholten Spiegelungen" als Stilmittel in seinen Roman aufgenommen hat.

[7]Paul Altenberg, Die Romane Thomas Manns (Bad Homburg, 1961), S. 184.

[8]Wir sehen in diesem auf Goethe bezogenen Gottesgleichmut und der eigentümlichen Kälte seines Wesens schon einen Hinweis auf eine viel tragischere Auserwähltenfigur, auf Adrian Leverkühn, für den Eiseskälte zu einem dominierenden Prinzip wird. Aber auch Goethes Umgebung empfindet gelegentlich eine Eiseskälte, die von seiner Teilnahmslosigkeit und Unberührtheit, besonders auf politischem Gebiet, ausgeht (vgl. II, 509).

[9]Frank D. Hirschbach, "Götterlieblinge und Hochstapler," GQ, XXXII, 1 (1959), 29.

[10]Hanna K. Weiss, "Die Einsamkeit des Genies. Das Goethebild Thomas Manns," Language Quarterly (Univ. of South Fla.), V, 3+4 (1966), 33.

[11]Nach Thomas Mann hat Goethe erst im Frühjahr 1816 den Werther zum ersten Male wiedergelesen, worin seine Abwehr oder Scheu selbst noch gegen das gestaltete Dämonische, nämlich das Werk, sichtbar wird.

[12]Cassirer, S. 173.

[13]Hirschbach, S. 32.

[14]Altenberg, S. 158.

[15]Altenberg, S. 160.

[16]Altenberg, S. 191.

[17]Altenberg, S. 171.

[18]In seinem Essay "Goethe's 'Werther'" hebt Thomas Mann besonders die "psychologisch-pointierende und decouvrierende Weise" (IX, 652) hervor, aus der deutlich wird, dass Lotte Werther liebt. Diese "Weise" hat der Dichter aus dem Goetheschen Kunstwerk in das seine übernommen.

[19]Cassirer, S. 192.

[20]Hier liegt ein Berührungspunkt zu Tonio Kröger. Der Dichter des Frühwerks wusste, dass der Künstler vom Leben Abstand nehmen muss, um es schaffen zu können und in dessen Sehnsucht nach dem gewöhnlichen Leben sich auch immer ein wenig Verachtung mischt. Solche und ähnliche Beziehungen zwischen dem Früh- und Spätwerk sind bei Thomas Mann häufig.

[21]Bernhard Blume, Thomas Mann und Goethe (Bern, 1949), 101 f.

[22]Altenberg, S. 168.

[23]Fritz Kaufmann, Thomas Mann. The World as Will and Representation (Boston, 1957), 187.

[24]In dem sehr künstlerischen kleinen Essay "Lob der Vergänglichkeit" gibt Thomas Mann ein anschauliches Bild von der subjektiven Zeit eines schöpferischen Menschen, die sich durch grössere Dichte als die anderer Menschen auszeichnet: "Es gibt ferne Himmelskörper, deren Materie von so unglaublicher Dichtigkeit ist, dass ein Kubikzoll davon bei uns zwanzig Zentner wiegen würde. So ist es mit der Zeit schöpferischer Menschen; sie ist von anderer Struktur, anderer Dichtigkeit, anderer Ergiebigkeit als die locker gewobene und leicht verrinnende der Mehrzahl, und verwundert darüber, welches Mass an Leistung in der Zeit unterzubringen ist, fragt wohl der Mann der Mehrzahl: 'Wann machst du das alles nur?'" (X, 384-385)

ANMERKUNGEN ZUM HAUPTTEIL III: SONDERFORMEN DES AUSERWÄHLTEN IM SPÄTWERK THOMAS MANNS

[1]Das Motto des Romans aus dem zweiten Gesang von Dantes "Inferno," das den Aufbruch zur Hölle erzählt, weist symbolisch auf den Weg, den der Roman nehmen wird.

[2]Vgl. Paul Altenberg, Die Romane Thomas Manns (Bad Homburg, 1961), 238, 244, 246. Auch Altenberg betrachtet Adrian als einen "Erwählten des Abgrunds."

[3]Auch die Namen der beiden Hauptgestalten in diesem Roman geben Aufschluss über die Bestimmung ihrer Träger. "Leverkühn," derjenige, der "kühn lebt," ist eher dazu prädestiniert, sich auf ein Wagnis mit dem Teufel einzulassen als "Serenus," der Ausgeglichene, Heitere, Klare.

[4]Altenberg, S. 247.

[5]Bernhard Blume, Thomas Mann und Goethe (Bern, 1949), 122.

[6]Vgl. den letzten Satz des Kapitels XLVI, S. 651.

[7]Blume, S. 116.

[8]Altenberg, S. 310.

[9]Altenberg, S. 244.

[10]Vgl. Mont-kaw, Mai-Sachme, August von Goethe.

[11]Aus Anlass von Adrians Pressburger Besuch spricht Zeitblom über dieselben Symbole: "dass Liebe und Gift hier einmal für immer zur furchtbaren Erfahrungseinheit wurden: der mythologischen Einheit, welche der Pfeil verkörpert" (VI, 205-206).

[12]Ignace Feuerlicht, Thomas Mann und die Grenzen des Ich (Heidelberg, 1966), 107.

[13]Blume, S. 116.

[14]Dass Thomas Mann den Schluss des Kapitels XLVI als Trost, wenn auch nur als ganz subtilen, zaghaften verstanden wissen will, geht aus der Besprechung in der Entstehung des Doktor Faustus hervor, wo er

schreibt: "Ich war zu optimistisch, zu gutmütig und direkt gewesen, hatte zuviel Licht angezündet, den Trost zu dick aufgetragen" (XI, 294). Doch Adorno kritisierte die allzu optimistische Stelle, die zu der Finsternis des Gesamtwerkes nicht passen wollte, so dass Thomas Mann sie in die jetzige Form umarbeitete. Jetzt erst erhielt dieser Abschnitt seine "behutsame Form," die "das Licht in der Nacht" weniger grell, aber ebenso tröstlich leuchten lässt.

[15] Gerhard Waldner, "Der Erwählte Thomas Manns, die Quellen des Romans und seine Beziehungen zum Gesamtwerk des Dichters" (Diss. Innsbruck, 1954).

[16] Waldner, S. 75.

[17] Waldner, S. 89.

[18] Es sei in diesem Zusammenhang hingewiesen auf das Buch von Otto Rank, The Myth of the Birth of the Hero (New York, 1964), das das Schema untersucht, welches diesen Mythen zugrundeliegt und es psychoanalytisch deutet. Rank erwähnt in dieser 1909 geschriebenen Abhandlung unter anderem die Geburtsmythen von Moses und Gregorius, welche neben manchen Abweichungen offensichtliche Parallelen zeigen. Die Zusammenfassung aller untersuchten Mythen von der Geburt des Helden ergibt ein Bild, das fast genau auf Gregor passt: "Summarizing the essentials of the hero myth, we find the descent from noble parents, the exposure in a river, and in a box, and the raising by lowly parents; followed in the further evolution of the story by the hero's return to his first parents, with or without punishment meted out to them" (S. 72). Im Verlaufe seiner Untersuchung weist Rank auf die symbolische Bedeutung des Kastens hin (in Gregors Falle ist es ein Fässchen, in Moses ein Körbchen) als umschliessende Hülle (Uterus), sowie auf den Vorgang des Aus-dem-Wasser-Ziehens als Geburtsvorgang.

[19] Thomas Mann, "Bemerkungen zu dem Roman Der Erwählte" (XI, 690).

[20] Vgl. Thomas O. Brandt, "Narcissism in Thomas Mann's Der Erwählte," GLL, VII (1953-54), 233-241.

[21] E. G. Fürstenheim, "The Place of Der Erwählte in the Work of Thomas Mann," MLR, XI, 1 (1956), p. 59.

[22] Peter Szondi, "Versuch über Thomas Mann," Neue Rundschau, LXVII, 3 (1956), 563.

[23] Erich Kahler, "Die Erwählten," Neue Rundschau, LXVI, 3 (1955), 300.

[24] Szondi, S. 562.

[25]Thomas Mann, "Bemerkungen zu dem Roman Der Erwählte" (XI, 690).

[26](XI, 691)

[27]Frank D. Hirschbach, "Götterlieblinge und Hochstapler," GQ, XXXII (1959), 26.

[28]Altenberg, S. 350.

[29]Altenberg, S. 348.

[30]Thomas Mann schreibt im "Lebensabriss" von 1930 über das zurückgelegte Fragment Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull: "Was mich aber stilistisch bezauberte, war die noch nie geübte autobiographische Direktheit, die mein grobes Muster [die Memoiren Manolescus] mir nahelegte, und ein phantastischer geistiger Reiz ging aus von der parodistischen Idee, ein Element geliebter Überlieferung, das Goethisch-Selbstbildnerisch-Autobiographische, Aristokratisch-Bekennerische, ins Kriminelle zu übertragen" (XI, 122).

[31]Thomas Mann [Der autobiographische Roman]: "Welches war denn aber von jeher das Mittel und Werkzeug aller Zersetzung? Es war der Intellekt. Und welches war immer die Kunstform, in die der Instinktwille zu intellektualistischer Zersetzung sich mit Vorliebe, ja mit Notwendigkeit kleidete? Es war immer die Parodie" (XI, 703).

In den "Bemerkungen zu dem Roman Der Erwählte," schreibt Thomas Mann von den Merkmalen einer "Spätheit, für die Kultur und Parodie nah verwandte Begriffe sind" (XI, 690).

[32]Thomas Mann, "Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters," (IX, 320).

[33]Victor Lange, "Betrachtungen zur Thematik von Felix Krull," GR, XXXI, 3 (1956), 216.

[34]Ebd.

[35]Lange, S. 217.

[36]Lange, S. 218.

[37]Ebd.

[38]Kahler, S. 306.

[39] Kahler, S. 306.

[40] Ebd.

BIBLIOGRAPHIE

PRIMÄRLITERATUR

Mann, Thomas. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. [Frankfurt]: S. Fischer, 1960.

Band I. Buddenbrooks.
Band II. Königliche Hoheit, Lotte in Weimar.
Band III. Der Zauberberg.
Band IV. Joseph und seine Brüder.
Band V. Joseph und seine Brüder.
Band VI. Doktor Faustus.
Band VII. Der Erwählte, Die Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull.
Band VIII. Erzählungen, Fiorenza, Dichtungen.
Band IX. Reden und Aufsätze I.
Band X. Reden und Aufsätze II.
Band XI. Reden und Aufsätze III.
Band XII. Reden und Aufsätze IV.

______. Briefe 1889-1936, Hrsg. Erika Mann. [Frankfurt]: S. Fischer, 1962.

______. Briefe 1937-1947, Hrsg. Erika Mann. [Frankfurt]: S. Fischer, 1963.

______. Briefe 1948-1955 und Nachlese, Hrsg. Erika Mann. [Frankfurt]: S. Fischer, 1965.

SEKUNDÄRLITERATUR

I. Zitierte Werke

Abts, Heinrich. "Das Mythologische und Religionsgeschichtliche in Thomas Manns Roman Joseph und seine Brüder." Diss., Bonn, 1949.

Altenberg, Paul. Die Romane Thomas Manns. Bad Homburg, 1961.

Baumgart Reinhard. Das Ironische und die Ironie in den Werken Thomas Manns. München, 1964.

Beck, Helmut. "Epische Ironie als Gestaltungsprinzip in Thomas Manns Josephs-Tetralogie." Diss., Jena, 1960.

Berendsohn, Walter A. Thomas Mann. Künstler und Kämpfer in bewegter Zeit. Lübeck, 1965.

Biltz, Karl Peter. "Das Problem der Ironie in der neueren deutschen Literatur, insbesondere bei Thomas Mann." Diss., Frankfurt, 1932.

Blume, Bernhard. Thomas Mann und Goethe. Bern, 1949.

Brandt, Thomas O. "Narcissism in Thomas Mann's Der Erwählte." GLL, VII (1953-54), 233-241.

Bürgin, Hans. Das Werk Thomas Manns. Frankfurt, 1959.

Broch, Hermann. "Die mythische Erbschaft der Dichtung." Die Neue Rundschau, Sonderheft zu Thomas Manns 70. Geburtstag (6. Juni 1945), 68-76.

Carlebach, Henry N. "Thamar bei Thomas Mann und im jüdischen Schrifttum." Monatshefte, XXXIX, 4 (1947), 237-247.

Cassirer, Ernst. "Thomas Manns Goethebild. Eine Studie über Lotte in Weimar." GR, XX, 3 (1945), 166-194.

Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, Hrsg. Karl Kerényi. Darmstadt, 1967.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Hrsg. Hans Campenhausen, et al. Tübingen, 1957.

Eichner, Hans. Thomas Mann. Eine Einführung. München, 1953.

_____. "Thomas Mann's Relation to Goethe and its Significance for his own Development." Diss. London, 1949.

Eisler, Rudolf. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin, 1929.

Esche, Annemarie. "Mythisches und Symbolisches in Thomas Manns Josephsromanen," in Vollendung und Grösse Thomas Manns. Halle, 1964.

Faber, George Stanely. The Primitive Doctrine of Election or An Historical Inquiry into the Ideality and Causation of Scriptural Election. New York, 1840.

Feuerlicht, Ignace. Thomas Mann und die Grenzen des Ich. Heidelberg, 1966.

Frazer, James G. The Golden Bough. London, 1907.

Fürstenheim, E. G. "The Place of Der Erwählte in the Work of Thomas Mann." MLR, LI, 1 (1956), 55-70.

Goethes Werke, Hrsg. Erich Trunz. Hamburg, 1962.

Hamburger, Käte. Der Humor bei Thomas Mann. München, 1965.

_____. Dokumentation zu Thomas Manns "Das Gesetz." Frankfurt, 1964.

_____. Thomas Manns Roman "Joseph und seine Brüder." Eine Einführung. Stockholm, 1945.

Heller, Erich. *Thomas Mann, der ironische Deutsche.* Frankfurt, 1959.

Heimann, Heidi. "Thomas Manns Hermesnatur," *Publications of the English Goethe Society*, N.S., XXVII (1958), 46-72.

Hirschbach, Frank D. "Götterlieblinge und Hochstapler." *GQ*, XXXII, 1 (1959), 22-33.

Hoffmeister, Johannes. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Hamburg, 1955.

Jeremias, Alfred. *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.* 2. Aufl. Leipzig, 1906.

Jonas, Klaus W. *Fifty Years of Thomas Mann Studies. A Bibliography of Criticism.* Univ. of Minnesota, 1955.

______. and Jonas, Ilsedore B. *Thomas Mann Studies, Vol. II. A Bibliography of Criticism.* Univ. of Pennsylvania, 1967.

Jung, Carl Gustav. *Collected Works*, ed. Read, Fordham, Adler. New York, 1958.

Kahler, Erich. "Die Erwählten." *Die Neue Rundschau*, LXVI, 3 (1955), 298-311.

Kaufmann, Fritz. *Thomas Mann. The World as Will and Representation.* Boston, 1957.

______. "Thomas Manns Weg durch die Ewigkeit in die Zeit." *Die Neue Rundschau*, LXVII, 3 (1956), 564-581.

Kerényi, Karl. *Gespräch in Briefen.* Zürich, 1960.

Lange, Gerhard. "Der Goetheroman Thomas Manns im Vergleich zu den Quellen." Diss., Bonn, 1955.

Lange, Victor. "Betrachtungen zur Thematik von Felix Krull." *GR*, XXXI, 3 (1956), 215-224.

Lehnert, Herbert. *Thomas Mann. Fiktion, Mythos, Religion.* Stuttgart, 1965.

______. "Thomas Manns Josephstudien 1927-1939." *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, X. Jahrg. (1966), 378-406.

______. "Thomas Manns Vorstudien zur Josephs-Tetralogie." *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, VII. Jahrg. (1963), 485-520.

Lesser, Jonas. *Thomas Mann in der Epoche seiner Vollendung.* München, 1952.

Lexikon für Theologie und Kirche, Hrsg. Michael Buchberger. Freiburg, 1957.

Lundgren, Gustaf. "Das Ich als Weltnabel." Die Neue Rundschau, Sonderheft zu Thomas Manns 70. Geburtstag (6. Juni 1945), S. 183-187.

Magill, Frank N. Masterpieces of World Philosophy. New York, 1961.

McWilliams, James Robert. "Thomas Mann's Heroes: Their Guilt and its Significance." Diss., Univ. of California, Berkeley, 1963.

Nygren, Gotthard. Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Lund, 1956.

Plöger, Jürgen. "Das Hermesmotiv in der Dichtung Thomas Manns." Diss., Kiel, 1961.

Rank, Otto. The Myth of the Birth of the Hero. New York, 1964.

Reuter, Karl. Das Grundverständnis der Theologie Calvins. Neukirchen-Vluyn, 1963.

Richter, Bernt. "Der Mythosbegriff Thomas Manns und das Menschenbild der Josephsromane." Euphorion, LIV, 4 (1960), 411-433.

Rowley, H. H. The Biblical Doctrine of Election. London, 1950.

Russell, Bertrand. A History of Western Philosophy. New York, 1945.

Schönebeck, Uwe. "Erzählfunktionen des Mythos bei Thomas Mann." Diss., Kiel, 1965.

Schopenhauer, Arthur. Sämtliche Werke, Hrsg. Max Frischeisen-Köhler, Berlin, o.J.

Schwan, Werner. "Festlichkeit und Spiel im Romanwerk Thomas Manns. Die Entfaltung spielerischen Bewusstseins von 'Buddenbrooks' zur Josephstetralogie." Diss., Freiburg, 1964.

Strich, Fritz. "Tief ist der Brunnen der Vergangenheit," in Kunst und Leben. Bern, 1960, S. 152-158.

Szondi, Peter. "Versuch über Thomas Mann." Die Neue Rundschau, LXVII, 3 (1956), 557-563.

Waldner, Gerhard. "Der Erwählte von Thomas Mann. Die Quellen des Romans und seine Beziehung zum Gesamtwerk des Dichters." Diss., Innsbruck, 1954.

Weiss, Hanna. "Die Einsamkeit des Genies. Das Goethebild Thomas Manns," Language Quarterly (Univ. of South Fla.), V, 3+4 (1966), 27-33.

White, Andrew. "Die Verfluchten und die Gesegneten. Eine Studie über die Helden Thomas Manns als Betreter des Verbotenen und Vertreter des Bösen." Diss., München, 1960.

II. Eine Auswahl benutzter, aber nicht zitierter Werke

Asher, J. A. "Thomas Mann's 'Unio Mystica' with Goethe." Publications of the English Goethe Society, N.S., XXV (1955-56), 1-20.

Bergsten, Gunilla. Thomas Manns "Doktor Faustus." Untersuchungen zu den Quellen und zur Struktur des Romans. Stockholm, 1963.

Bloch, Adèle. "The Archetypal Influences in Thomas Mann's Joseph and his Brothers." GR, XXXVIII, 5 (1963), 151-156.

Blomster, W. V. "Textual Variations in Doktor Faustus." GR, XXXIX, 3 (1964), 183-191.

Dickson, Keith. "The Technique of a 'Musikalisch-ideeller Beziehungskomplex' in Lotte in Weimar." MLR, LIX, 3 (1964), 413-424.

Ehrentreich, Swantje. "Erzählhaltung und Erzählerrolle Hartmanns und Thomas Manns. Dargestellt an ihren beiden Gregoriusdichtungen." Diss., Frankfurt, 1963.

Eichner, Hans. "Thomas Mann und Goethe." Publications of the English Goethe Society, N.S., XXVI (1956-57), 81-98.

Feuerlicht, Ignace. "Der Erzähler bei Thomas Mann." GQ, XLIII, 3 (1970), 418-434.

______. Thomas Mann. New York, 1968.

Grant, R. M. Gnosticism and Early Christianity. New York, 1959.

Gruber, Renate. "Der Humanismus bei Thomas Mann." Diss., Wien, 1957.

Hatfield, Henry. "The Magic Square: Thomas Mann's Doctor Faustus." Euphorion, LXII (1968), 415-420.

______. Thomas Mann. New York, 1962.

______. Thomas Mann. A Collection of Critical Essays. Englewood Ciffs, N.J., 1964.

Hellersberg-Wendriner, Anna. Mystik der Gottesferne. Eine Interpretation Thomas Manns. Bern, 1960.

Hermsdorf, Klaus. Thomas Manns Schelme. Figuren und Strukturen des Komischen. Berlin, 1968.

Hinton, Thomas Richard. Thomas Mann: The Mediation of Art. Oxford, 1956.

Hohmeyer, Jürgen. Thomas Manns Roman "Joseph und seine Brüder." Studien zu einer gemischten Erzählsituation. Marburg, 1965.

Holthusen, Hans Egon. Die Welt ohne Transzendenz. Hamburg, 1949.

Hughes, Kenneth. "Serach's Song in Thomas Mann's Joseph der Ernährer." GR, XLV, 2 (1970), 126-133.

______. "Theme and Structure in Thomas Mann's Die Geschichten Jaakobs." Monatshefte, LXII, 1 (1970), 24-36.

Kahler, Erich. "Gedenkrede auf Thomas Mann." Die Neue Rundschau, LXVII, 3 (1956), 535-548.

______. The Orbit of Thomas Mann. Princeton, 1969.

Karst, Theodor. "Johann Conrad Beissel in Thomas Manns Roman Doktor Faustus." Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, XII. Jahrg. (1968), 543-585.

Kerényi, Karl. "Der Erzschelm und der Himmelsstürmer." Die Neue Rundschau, LXVI, 3 (1955), 312-323.

Koopmann, Helmut. Die Entwicklung des "intellektualen Romans" bei Thomas Mann. Bonn, 1962.

Lehnert, Herbert. "Thomas Manns Erzählung Das Gesetz und andere erzählerische Nachspiele im Rahmen des Gesamtwerks." DVLG, XLIII, 3 (1969), 515-543.

______. "Thomas Mann-Forschung. Ein Bericht." DVLG, XLII, 1 (1968), 126-157.

Lukács, Georg. Essays on Thomas Mann. London, 1964.

Neider, Charles. The Stature of Thomas Mann. New York, 1968.

Nelson, Donald F. "Felix Krull or: 'All the World's a Stage'." GR, XLV, 1 (1970), 41-51.

Nündel, Ernst. "Der Bogen und die Leyer. Thomas Manns Äusserungen zur künstlerischen Tätigkeit." DU, XXI, 2 (1969), 42-53.

Oswald Jr., Victor A. "Full Fathom Five: Notes on Some Devices in Thomas Mann's Doktor Faustus." GR, XXIV, 4 (1949), 274-278.

Oswald Jr., Victor A. "Mann's <u>Doktor Faustus</u>: The Enigm of Frau von Tolna." <u>GR</u>, XXIII, 4 (1948), 249-253.

Pike, B. "Thomas Mann and the Problematic Self." <u>Publications of the English Goethe Society</u>, N.S., XXXVII (1967-68), 120-141.

Pritchard, James B. <u>Archaeology and the Old Testament</u>. Princeton, 1958.

Pütz, Heinz-Peter. <u>Kunst und Künstlerexistenz bei Nietzsche und Thomas Mann</u>. Bonn, 1963.

Riley, Anthony. "Erzählkunst im Alterswerk Thomas Manns." Diss., Tübingen, 1958.

Rychner, Max. "Gestalten und Bezüge in den Romanen." <u>Die Neue Rundschau</u>, LXVI, 3 (1955), 261-277.

Schinkenberger, Ruth. "Thomas Mann: <u>Joseph und seine Brüder</u>. Eine morphologische Untersuchung." Diss., Bonn, 1956.

Schörken, Rolf. "Morphologie der Personen in Thomas Manns Roman: <u>Joseph und seine Brüder</u>." Diss., Bonn, 1955.

Seidler, Ingo. "Zauberberg und Strafkolonie: zum Selbstmord zweier reaktionärer Absolutisten." <u>GRM</u>, XIX (1969), 147-155.

Spininger, Dennis J. "The 'Thamar' Section in Mann's <u>Joseph und seine Brüder</u>: A Formal Analysis." <u>Monatshefte</u>, LXI, 2 (1969), 157-172.

Stackmann, Karl. "<u>Der Erwählte</u>. Thomas Manns Mittelalter-Parodie." <u>Euphorion</u>, LIII, 1 (1959), 61-74.

Stresau, Hermann. <u>Thomas Mann und sein Werk</u>. Frankfurt, 1963.

Szentkuthy, Nikolaus. "Thomas Manns Josephgeschichten." <u>Sinn und Form</u>. Sonderheft Thomas Mann (1965), 205-217.

Weigand, Hermann. <u>Thomas Mann's Novel "Der Zauberberg</u>." Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1964.

White, Andrew. <u>Thomas Mann</u>. Edinburgh, 1965.

Wilhelm-Billig, Gertrud. "Sprachimitation in Thomas Manns Roman <u>Der Erwählte</u>." Diss., München, 1962.

Wolf, Alois. <u>Gregorius bei Hartmann und Thomas Mann</u>. München, 1964.

______. "Gnade und Mythos. Zur Gregoriuslegende bei Hartmann von Aue und Thomas Mann." <u>Wirkendes Wort</u>, XII, 4 (1962), 193-209.

Wunderlich, Eva. "Zweimal Gregorius: Thomas Mann und Hanna Stephan." <u>GQ</u>, XXXVIII, 4 (1965), 640-651.